Diana-Maria Dăian

Activitatea misionară ofensivă a ordinelor catolice în Transilvania secolului al XVII-lea în contextul *Reconquistei* catolice post-tridentine

Perspective asupra ordinului franciscan în Principatul calvin (1604-1690)

Presa Universitară Clujeană

Diana-Maria Dăian

•

Activitatea misionară ofensivă a ordinelor catolice în Transilvania secolului al XVII-lea în contextul *Reconquistei* catolice post-tridentine

Perspective asupra ordinului franciscan în Principatul calvin

(1604-1690)

Lucrare apărută cu sprijinul financiar
al Despărțământului ASTRA „Vasile Moga” Sebeș

Referenți științifici:

Conf. univ. dr. Ionuț Costea
Conf. univ. dr. Corina Teodor

ISBN 978-606-37-0384-3

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

DIANA-MARIA DĂIAN

Activitatea misionară ofensivă a ordinelor catolice în Transilvania secolului al XVII-lea în contextul Reconquistei catolice post-tridentine

Perspective asupra ordinului franciscan în Principatul calvin (1604-1690)



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2018

Mamei mele, Cornelia, și bunicii mele, Maria,
cu toată dragostea și prețuirea
pe care sufletul meu de copil vi le poate purta…

CUPRINS

ARGUMENT

A aborda un subiect ce ține de istoria Bisericii reprezintă o reală provocare, întrucât asistăm în permanență la ciocnirea a două viziuni, asupra cărora trebuie să reflectăm: una teologică, respectiv una laică, asupra evenimentelor în cauză. Provocarea devine tot mai mare atunci când subiectul ales ilustrează un moment de cotitură pentru Biserică, prin amploarea și consecințele sale, așa cum se dovedește problematica Bisericii catolice în perioada de după Conciliul din Trento (1545-1563), cunoscută și sub denumirea generică de „vârsta Reformelor" sau „epoca confesionalizării", când bătrânul continent era traversat de mari prefaceri instituționale și cultural-religioase.

Există două rațiuni fundamentale care ne-au determinat să ne focusăm cercetarea pe activitatea ordinelor catolice (în particular, ordinul franciscan) în Transilvania secolului al XVII-lea: o motivație de natură istorică, respectiv o motivație de sorginte istoriografică. Sub aspect istoric, Creștinătatea (*Christianitas*) a suferit o transformare ireversibilă în secolul al XVI-lea, odată cu apariția și răspândirea ideilor Reformei protestante. Reforma lui Luther a adus o perspectivă diferită de înțelegere a creștinismului, asigurând o nouă posibilitate de obținere a salvării sufletului-grația divină-și exprimând potențialitatea noii mișcări de a propune soluții doctrinare distincte de cele ale Romei. În decursul unui singur secol, *Respublica christiana* se dizolva, renunțând să mai constituie liantul societății europene și dând naștere unei pluralități de noi „ortodoxii" (în sensul de adevăruri de credință). În acest context, lansarea misiunilor catolice sub ochiul atent al Romei și, ulterior, al Congregației *de Propaganda Fide,* precum și trimiterea de misionari bine pregătiți erau gândite ca mijloace de contracarare a succesului ideilor reformatoare, dar și de restaurare și consolidare a pozițiilor deținute de

catolicism în urmă cu un secol. Apariția noilor obiective relative la misiunea catolică în secolul al XVII-lea a determinat o transformare fundamentală la nivelul teritoriilor de misionariat, misionarii catolici devenind „campionii" unei ofensive orientate *ad intram Christianitatis*.

Din punct de vedere istoriografic, reacția Bisericii catolice la adresa Reformei protestante și procesul de contracarare a succesului ideilor inovatoare popularizate de reformatorii secolului al XVI-lea au constituit subiecte regăsite în câmpul dezbaterilor teologice și istorice. Contribuțiile majore ale epocii contemporane au încercat să fixeze o serie de concepte-cheie, menite să surprindă transformările majore înregistrate de catolicismul post-tridentin; drept consecință, istoriografia europeană și cea extra-europeană privind Contrareforma/Reforma catolică/catolicismul modern timpuriu în Europa Centrală și Răsăriteană constă în numeroase lucrări cu caracter general, articole și studii de specialitate care acoperă o mare diversitate tematică. Tendința de a ridica Reforma protestantă la rangul de piatră miliară în drumul spre modernizare și secularizare, un fundament al progresului care probează triumful raționalismului asupra „superstițiilor" în secolul Luminilor, are rădăcini adânci în cultura istorică și în istoriografia occidentală și anglo-americană, continuând să exercite o importantă influență. Deși interpretarea protestantă a Reformei ca origine a modernității care a dominat întreaga istoriografie a secolului al XX-lea a fost contestată, nu este niciun dubiu că perioada cuprinsă între secolul al XVI-lea și jumătatea secolului al XVII-lea-amintită ca *temps des réformes* de istoriografia franceză sau *Reformation* und *Konfessionalisierung* de istoriografia germană-a generat evoluții semnificative care pot fi definite prin prisma mai multor aspecte ca „vârsta primei modernități".

Acestea sunt în linii mari punctele de reper care au constituit fundamentele teoretice ale prezentului demers. Dar de ce am ales Transilvania? De ce ne-am oprit tocmai asupra activității ordinelor catolice (în particular, ordinul franciscan) în Principatul transilvan al secolului al XVII-lea? O explicație ține de preocupările precedente legate de cercetarea problematicii ordinelor mendicante în Transilvania Evului Mediu târziu și de dorința de a reconstitui parametrii care au circumscris

activitatea acestora și pe parcursul secolului al XVII-lea, după succesul răsunător al Reformei protestante în spațiul transilvănean și, desigur, în contextul domniilor principilor calvini. O altă explicație ține de lacunele și erorile istoriografice, demonstrând de multe ori superficialitatea cercetărilor istorice prin necunoașterea surselor primare și prin preluarea *ad litteram* a ipotezelor de lucru și a „adevărurilor" istorice prefabricate. În ciuda dezbaterilor întâlnite la nivel global și a abundenței materialelor scrise, cercetările din spațiul românesc focusate pe elementele particulare ale *reconquistei* catolice în Transilvania pot fi divizate în două categorii: *istorii narative*, *factuale*, *evenimențiale*, *cronologice* (politica religioasă a autorității centrale pe parcursul secolului al XVII-lea, inventarul bisericilor catolice și al așezărilor ordinelor catolice, reconstituirea evenimentelor ce vizează conflictul dintre nobilimea protestantă și susținătorii catolici ai Habsburgilor); la polul opus se plasează puținele *istorii tematice*, axate îndeosebi pe specificitatea Contrareformei în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, literatura transilvăneană cu caracter devoțional, iconografia religioasă ca expresie a exigențelor spirituale ale laicilor transilvăneni și generate de tendințele firave de modernizare a scrisului istoric românesc prin alinierea la standardele europene.

Plecând de la clișeul istoriografic românesc potrivit căruia activitatea ordinelor mendicante (franciscani, dominicani) a cunoscut un punct final după anul 1556 ca urmare a impactului ideilor Reformei protestante și a pierderii pozițiilor ocupate în urmă cu un secol de Biserica catolică, prezentul demers își propune să exploreze particularitățile situației confesionale în Transilvania calvină, demonstrând o continuitate la nivelul prezențelor franciscane pe tot parcursul secolului al XVII-lea. O serie de întrebări ne-a ghidat de-a lungul întregii cercetări, dintre care amintim: care a fost cadrul legal ce a circumscris evoluția Bisericii catolice și, implicit, a misionarismului catolic în Transilvania secolului al XVII-lea? Unde putem identifica prezențe misionare franciscane în Principatul calvin? Ce putem spune despre formația și discursul misionarilor franciscani activi în spațiul transilvănean

seicentesc? Cui se adresează predicatorii catolici? Ce putem spune cu privire la strategiile pe care mizează misionarii catolici în relația lor cu laicatul transilvănean? Cum putem evalua impactul misiunilor catolice în Principatul transilvan? Sunt tot atâtea întrebări la care considerăm că am reușit să aducem un răspuns pe parcursul prezentei cercetări.

1. INTRODUCERE

1.1. Considerații preliminare

Biserica a reprezentat pentru spațiul transilvănean una dintre temele care s-au bucurat de un interes deosebit din partea istoricilor, interes justificat de faptul că, în special în Evul Mediu, Biserica a fost instituția fundamentală, la care s-a raportat și sub al cărei patronaj s-a situat majoritatea populației.[1] Importanța acestei instituții trebuie subliniată o dată în plus în cazul Transilvaniei, unde, ca urmare a ciocnirilor culturale și civilizaționale datorate diversității etnice și confesionale, s-a înregistrat concurența și, nu de puține ori, confruntarea dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană.[2] Odată cu ocuparea

[1] Dorel Man este de părere că în Evul Mediu, Biserica a reprezentat o instituție globală – în plan economic și în plan național – dar și un sistem de instituții ecleziastice de sine stătătoare, principalul model de implantare, necesară și obligatorie, dar treptată a instituțiilor civile și publice în societatea românească. Dorel Man, „Biserica și societatea brâncovenească la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea", în Susana Andea, Ioan-Aurel Pop (coord.), *Pe urmele trecutului. Profesorului Nicolae Edroiu la 70 de ani,* Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2009, p. 324.

[2] A se vedea în acest sens Edit Szegedi, *Identități premoderne în Transilvania,* Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2002; Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe,* Cluj University Press, Cluj-Napoca, 1995; Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta, Graeme Murdock (eds.), *Confessional Identity in East-Central Europe,* Ashgate, Aldershot, 2002; Eszter Andor, István György Tóth (eds.), *Frontiers of Faith and the Constitution of Religion Identities,* Central University Press, Budapest, 2001; István György Tóth, Heinz Schilling (eds.), *Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1750,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006; Aurel Jivi, *Orthodox, Catholics and Protestants. Studies in Romanian Ecclesiastical Relations,* Cluj University Press, Cluj-Napoca, 1999; Ute Lotz-Heumann, „Conceptul de «confesionalizare»-o dezbatere a paradigmei istoriografice", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai,* seria Historia, vol. 53, nr. 1-2, 2008, pp. 15-32; Jörg Deventer, „«Confesionalizarea»-un concept teoretic relevant pentru studierea religiei, politicii și societății Europei est-centrale din perioada modernă timpurie?", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai,* pp. 33-58; Graeme Murdock, „Principatul Transilvaniei în epoca confesională", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai,* pp. 59-75; Edit Szegedi, „Politica religioasă a principilor reformați", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai,* pp. 76-99; Krista Zach, „Stări, domeniu seniorial și confesionalizare în Transilvania. Reflecții asupra disciplinării sociale (1550-1650)", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai,* pp. 100-126.

Transilvaniei de către maghiari, s-au înființat pe parcursul secolelor XI-XII episcopii catolice la Cenad (Csanád, Tschanad), Oradea (Nagyvárad, Grosswardein) și Alba-Iulia (Gyulafehérvár, Karlsburg), episcopia Transilvaniei, cu sediul la Alba-Iulia, cuprinzând în linii mari regiunea intracarpatică, cu o ușoară prelungire spre nord-vest, în Ugocsa (Ugocsa), Sătmar (Szatmar, Sathmar) și Crasna (Kraszna, Krassmarkt).[3] Sub aspectul organizării ecleziastice catolice, teritoriul era împărțit în arhidiaconate, ce corespundeau comitatelor-Solnoc (Szolnok), Dăbâca (Doboka), Cluj (Kolozsvár, Klaussenburg), Turda (Thorda-Aranyos, Thorenburg), Târnave (Küküllö, Kokelburg), Hunedoara (Eisenmarkt) și scaunelor secuiești-Tileagd (Telegd), Ciuc (Csíkszék), Orbai (Orbai) (anexa 1). O situație particulară regăsim în cazul sașilor, pentru care funcționa de la sfârșitul secolului al XII-lea o prepozitură liberă regească, desprinsă din cadrul administrativ al episcopiei Transilvaniei și supusă direct papei prin intermediul arhiepiscopului de Strigoniu, prepozitură ce era împărțită în capitluri (decanate) conduse de decani și care cuprindea inițial teritoriul capitlurilor Sibiu (Nagyszeben, Hermannstadt), Nocrich (Újegyház, Löschkirch) și Cincu (Nagysink, Gross-Schenk).[4] Pe lângă episcopia de la Alba-Iulia funcționa un capitlu, iar pe lângă mănăstirea benedictină de la Cluj-Mănăștur (Kolozsmonostor) exista un convent, ambele instituții fiind colegii de

---

[3] Trudy Ring, Noelle Watson, Paul Schellinger, *International Dictionary of Historic Places,* vol. 2. Northern Europe, Routledge, New York, 1995, pp. 18-19; a se vedea și www.romkat.ro, accesat la data de 09.03.2016, ora 10:55.

[4] Potrivit opiniei lui Șerban Turcuș, în cazul înființării prepoziturii săsești, avem de-a face cu prima tentativă de conferire a unei sistematizări instituționale a sașilor începând cu a doua jumătate a secolului al XII-lea, priviți atât ca și cruciați, cât și ca și coloniști în contextul în care Regatul maghiar exercita o autoritate nominală și nu una concretă. Prepozitura ca instituție semnifica o autoritate vicarială care exercita puterea administrativă în numele episcopului Romei. Șerban Turcuș, „Fondarea prepoziturii sașilor ca proiect transilvan al Sfântului Scaun", în *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu" din Cluj-Napoca,* tom XLIX, 2010, pp. 21-37; Idem, „Dominus totius mundi, Christianitas și Transilvania la începutul secolului al XIII-lea", în Sorin Șipoș, Ioan Horga, Igor Șarov, Mircea Brie, Ioan Gumenâi (coord.), *Politici imperiale în estul și vestul spațiului românesc,* Oradea-Chișinău, 2010, p. 118, https://mpra.ub.uni-muenchen.de/44110/1/MPRA_paper_44110.pdf, accesat la data de 03.06.2016, ora 12:52.

canonici și călugări cu rol de constatare și adeverire pentru întreaga Transilvanie (*loca credibilia*).[5]

Biserica romană (catolică) din Transilvania și-a consolidat poziția începând cu secolul al XIII-lea, bazându-se cu precădere pe Regatul maghiar și pe viața monahală. Atributul de „regat apostolic”[6] al acestuia evidenția misiunea majoră auto-asumată de atragere și convertire a populației la catolicism, în timp ce impulsul vieții monahale din secolul al XIV-lea s-a datorat în mare parte politicii de expansiune menită să înglobeze Bosnia, Țara Românească, Moldova și Serbia[7], precum și ofensivei catolice inițiate de regii angevini.[8] În sprijinul acestei ofensive

[5] Andrea Farà, “La Transilvania medievale e le sue fonti storiche”, în *Rivista di Studi Ungheresi,* vol. VI, 2007, pp. 155-187.

[6] Biserica romană i-a primit în rândul sfinților săi pe primii regi ai Ungariei, Ștefan și fiul său Emeric (Imre), ulterior recunoscând funcția „apostolică” a suveranilor din dinastia arpadiană ca rezultat direct al activității desfășurate în vederea apărării popoarelor creștine și a convertirii populațiilor barbare orientale (exemplul regelui Ladislau și al politicii sale față de cumani și pecenegi). Regii maghiari au luat parte la numeroase cruciade: Andrei II a fost conducătorul armatei creștine în timpul celei de-a cincea cruciade; Adalbert IV a contracarat cu armatele sale efectivele lui Batu Khan, în bătălia de la Muhi (1241). Odată cu avansul turcilor pe parcursul secolelor XV-XVI, Ungaria a asumat rolul de „bastion al Creștinătății” (*baluardo del cristianesimo*), demonstrat o dată în plus în formă exemplară în eroica apărare a fortăreței Belgrad-ului, în faimoasa și glorioasa bătălie din 1456 când Iancu de Hunedoara, tatăl viitorului rege Matia Corvinul, cu ajutorul Sfântului Ioan de Capistran, a învins armata turcă și pentru un secol a împiedicat avansul otomanilor spre Occident. Înalții prelați ai Bisericii maghiare au luat parte la luptele împotriva „păgânilor” și nu doar la bătălia de la Muhi sau Belgrad, ci și la tragica înfrângere de la Mohács (1526) unde armata maghiară, învinsă de turci, a fost condusă de arhiepiscopul Tomori care a murit pe câmpul de luptă împreună cu regele Ungariei și alți prelați ai Bisericii catolice maghiare. Adriano Caprioli, Luciano Vacarro (ed.), *Storia religiosa dell'Ungheria,* “La Casa di Matriona”, Gazzada, 1992, p. 13; vezi și Lewis L. Kropf, “Pope Sylvester II and Stephen I of Hungary”, în *The English Historical Review,* vol. 13, nr. 50, 1898, p. 290.

[7] Robert W. Seton-Watson, “Transylvania (I)”, în *The Slavonic Review,* vol. I, nr. 2, 1922, p. 311.

[8] Pe durata unei lungi și active domnii, Ludovic cel Mare al Ungariei (1342-1382) și-a construit o reputație substanțială ca și „cruciat”, primind aprecieri din partea Sfântului Scaun. La 1356, Ludovic era descris ca regele care și-a servit Stăpânul prin intermediul campaniilor sale îndreptate împotriva „păgânilor” lituanieni sau a „ereticilor” din Serbia. Opt ani mai târziu (1364), papa Urban V îl portretiza ca pe conducătorul creștin ideal, un prinț devotat și de departe cel mai ilustru fiu al Sfintei Biserici, care își pusese forța în slujba luptei împotriva dușmanilor creștini ai Bisericii, împotriva „schismaticilor” și a „ereticilor”, precum și împotriva „necredincioșilor”. La 1373, papa Grigore XI avea să-l numească cel mai mare principe creștin și distrugătorul eroic al „infidelilor”. Norman Housley, “King Louis the Great of Hungary and the Crusades, 1342-1382”, în *The Slavonic and East European Review,* vol. 62, nr. 2, 1984, p. 192; vezi și Ioan-Aurel Pop, Thomas Nägler (coord.), *Istoria Transilvaniei*, vol. I, ediția a II-a, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2009, p. 269.

catolice venea și activitatea ordinelor mendicante (dominicani, franciscani)[9], al căror principal obiectiv era întâmpinarea exigențelor devoționale ale populației catolice, printr-o interacțiune directă cu laicii, cărora li se oferea un ghidaj spiritual, precum și aducerea la catolicism a „păgânilor, ereticilor și schismaticilor"[10]. Conceptul de apostolat activ în rândul laicatului venea în conflict cu profesionalismul sacerdotal al Bisericii romane, eficiența franciscanilor și a dominicanilor ca predicatori și confesori fiind cu atât mai mare cu cât numărul de preoți parohiali care aveau suficientă pregătire pentru a oferi credincioșilor instruire morală sau doctrinară era redus.[11]

---

[9] Michael Goodich, cap. "Morphology of Piety: Mendicant Saints", în Michael Goodich, *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth-Century*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1982, p. 147; Augustine Thompson (recenzor), Luigi Pellegrini, *Che sono queste novita? Le "religiones novae" in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)* (Ligouri, Napoli, 2000), în *Speculum*, vol. 77, nr. 4, 2002, pp. 1378-1379; Marie-Madeleine de Cevins, "Les travaux sur les ordres mendiants en Transylvanie médiévale au regard des tendances actuelles de la recherche européenne", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, Seria Historia, vol. 56, nr. 1, 2011, pp. 1-25; David Peterson (recenzor), Daniel R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality* (University of Georgia Press, Athens, 1989), în *American Historical Review*, vol. 96, nr. 1, 1991, p. 154; Nicholas Terpstra (recenzor), Maiju Lehmijoki-Gardner, *Worldly Saints: Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200-1500* (Suomen Historiallinen Seura, Helsinki, 1999), în *Speculum*, vol. 76, nr. 1, 2001, p. 189; Rosalind B. Brooke (recenzor), Randolph Daniel, *The Franciscan Concept of Mission in High-Middle Ages* (University Press of Kentucky, Lexington, 1975), în *Speculum*, vol. 52, nr. 3, 1977, pp. 643-644; Marie-Madeleine de Cevins, "The Influence of Franciscan Friars on Popular Piety in the Kingdom of Hungary at the End of the Fifteenth Century", în Maria Crăciun, Elaine Fulton (eds.), *Communities of Devotion: Religious Orders and Society in East-Central Europe: 1450-1800*, Ashgate, Aldershot, 2011, pp. 71-91.

[10] În accepțiunea occidentală, termenul „creștin" îi desemna doar pe supușii Bisericii romane, ceea ce însemna excluderea non-creștinilor („păgâni"), a non-catolicilor („eretici") și a creștinilor răsăriteni („schismatici"). Ioan-Aurel Pop, „Noi comentarii asupra diplomei cavalerilor ioaniți (1247) și a contextului emiterii sale", p. 228, http://dspace.bcucluj.ro/bitstream/123456789/48196/1/Pop%20Ioan%20Aurel-Noi%20comentarii%20asupra%20Diplomei -2008.pdf, accesat la data de 03.06.2016, ora 12:40.

[11] Maria Crăciun, "Mendicant Piety and the Saxon Community of Transylvania, c. 1450-1550", în *Communities of Devotion*, pp. 38-39; Clifford Hugh Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, 3rd edition, Longman, London, 2001, pp. 250-256.

Ideea de „*Creștinătate*” (*Christianitas*)[12] în sensul teritoriilor care îl recunoșteau pe Papă drept autoritate spirituală supremă a primit o puternică lovitură în secolul al XVI-lea, odată cu apariția și răspândirea ideilor Reformei protestante.[13] Reforma lui Luther a adus o perspectivă diferită de înțelegere a creștinismului, oferind o nouă posibilitate de obținere a mântuirii, respectiv de salvare a sufletului: grația divină, independentă de acțiunea umană.[14] Mișcarea reformatoare însăși poate fi privită din punctul de vedere al unei respingeri totale sau selective a tradiției creștine (apostolică, patristică, medievală), propunând o transformare fundamentală la nivelul instituțiilor, practicilor, ritualurilor și ideilor Bisericii romane.[15] În același timp, Reforma protestantă propriu-zisă poate fi înțeleasă ca o restabilire a tradiției creștine prin întoarcerea la idealul bisericii originare (apostolice), ceea ce necesita o purificare dogmatică și doctrinară. Răspândirea rapidă, popularitatea Reformei protestante în

---

[12] Conceptul de *Christianitas* devine sinonim cu Biserica universală, ajungând să înglobeze o dimensiune socială. Astfel, *Christianitas* reprezintă unitatea temporală și spirituală a credincioșilor. Roberto Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi nella Christianitas: 1198-1302*, Porziuncola, Assisi, 2006, p. 282; Tomaž Mastnak, “The Muslims as Enemy of Faith: The Crusades as Political Theology”, în Pietro Costa (ed.), *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, vol. XXXVIII, 2009, p. 175; Sylvio Hermann De Franceschi, “Les irrémédiables brisures de la Chrétienté de l’histoire. Paolo Sarpi entre idée italienne et idéal chrétientaire”, în Alain Tallon (coord.), *Le sentiment national dans l’Europe meridionale aux XVIe et XVIIe siecles*, Casa de Velazquez, Madrid, 2007, p. 274; Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 351.

[13] Bridget Heal, Ole Peter Grell (coords.), *The Impact of the European Reformation: Princes, Clergy and People*, Ashgate, Aldershot, 2008; Andrew Johnston, *The Protestant Reformation in Europe*, Longman, London, 1991; Andrew Pettegree, “The Clergy and the Reformation: From «Devilish Priesthood» to New Professional Elite”, în Andrew Pettegree (ed.), *The Reformation of the Parishes, the Ministry and the Reformation in Town and Country*, Manchester University Press, Manchester, 1993, pp. 1-21; Bob Scribner, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 1-13; 190-250; Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe’s House Divided 1490-1700*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 442-448.

[14] Joseph Lortz, *La Riforma. Storia della Riforma in Germania,* vol. 1. Premesse, inizio, primi risultati, Jaka Book, Milano, 1971, pp. 214-215.

[15] Szegedi, *Identități premoderne în Transilvania*, p. 144.

Transilvania, dar și atașamentul conștient al credincioșilor transilvăneni față de noile idei exprimat prin militantismul orășenilor și dezbaterile aprinse pe teme religioase au stimulat o dată în plus răspunsul catolic, necesitatea unei revitalizări a structurilor instituționale, a unei reevaluări a aspectelor dogmatice și doctrinare devenind imperios necesară.[16]

1.2. Clarificări terminologice: Reformă catolică vs. Contrareformă

Reacția Bisericii catolice de contracarare a succesului Reformei protestante și de recuperare a pozițiilor pierdute în detrimentul ideilor inovatoare exprimate și popularizate de reformatorii secolului al XVI-lea a figurat nu numai în prim-planul cercetărilor de teologie, ci s-a regăsit cu ușurință și în dezbaterile istoriografice ale epocii contemporane. Contribuțiile europene ale secolului al XX-lea au încercat să fixeze din punctul de vedere al grilei de analiză două concepte-cheie menite să surprindă transformările fundamentale, înregistrate de catolicismul post-tridentin: Reforma catolică[17] și

[16] Graeme Murdock, "International Calvinism, Ethnic Allegiance and the Reformed Church of Transylvania in the Early Seventeenth Century", în *Ethnicity and Religion*, pp. 92-100; Edit Szegedi, „Reforma în Transilvania. Constituirea identităților confesionale", în Ioan-Aurel Pop, Thomas Nägler, András Magyari (coord.), *Istoria Transilvaniei*, vol. II, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2005, pp. 237-248.

[17] Este lesne de înțeles că istoricii catolici au încercat să sublinieze aspectele pozitive și creative ale catolicismului secolului al XVI-lea, respingând termenul de „Contrareformă" și optând pentru concepte precum „Reformă catolică", „Reformare catolică" sau „Restaurare/restaurație catolică". Guy Bedouelle, *La riforma del cattolicesimo (1480-1620)*, Jaka Book, Milano, 2003; Olivier Chaline, *La riforma cattolica nell'Europa Centrale (XVI-XVIII sec.)*, Jaka Book, Milano, 2005; John W. O'Malley, *Trent and All that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Harvard, 2009; Ronnie Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Contrareforma.[18] În general se consideră că noțiunea de Contrareformă trimite direct la „auto-apărarea” și „auto-afirmarea” catolicismului confruntat în secolul al XVI-lea cu protestantismul, deci la activitățile represive ale autorităților catolice în contextul păcii de la Augsburg (1555); dar Biserica romană avea nevoie și de o „auto-reformă” a membrilor săi, de o revitalizare a structurilor instituționale și de o reînnoire a modelelor și practicilor devoționale prin reîntoarcerea la idealul creștinismului timpuriu (Reformă catolică).[19]Lăsând la o parte viziunea mai veche potrivit căreia Contrareforma și Reforma catolică au

---

[18] Termenul de „Contrareformă” a fost utilizat pentru prima dată în jurul anului 1770, în manuscrisul istoriei Sfântului Imperiu Romano-German aparținând juristului de la Göttingen, Johann Stephan Pütter, pentru a defini intervalul cronologic 1555-1648, când împărații și principii germani au reocupat și recatolicizat teritoriile trecute la protestantism. Descriind așadar perioada cuprinsă între pacea de la Augsburg (1555) ce consfințea principiul bisericilor teritoriale (*cuius regio eius religio*) și pacea de la Westfalia (1648) care stabilea granițele confesionale, conceptul de „Contrareformă” nu era gândit să fie aplicat în afara frontierelor Imperiului romano-german. Utilizarea generalizată a termenului avea să se producă după anul 1830, prin intermediul *Istoriei papilor* aparținând istoricului protestant Leopold von Ranke. A se vedea în acest sens Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter-Reformation*, Macmillan, London, 1999; Jörg Deventer, *Gegenreformation in Schlesien: die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidn, 1526-1707,* Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2003; France Martin Dolinar, *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564-1628*, Hermagora Verlag, Styria Verlag, Klagenfurt, Graz, 1994; Johann Gustav Droysen, *Geschichte der Gegenreformation,* F. W. Hendel Verlag, Leipzig, 1934; Erwin Iserloh, *Storia della Chiesa*, vol. 6: *Riforma e Controriforma: crisi, consolidamento, diffusione missionaria (XVI-XVII sec.),* Jaka Book, Milano, 1985; Heinrich Lutz, *Reformation und Gegenreformation*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1997; Markus Reisenleitner, *Frühe Neuzeit, Reformation und Gegenreformation: Darstellung, Forschungsüberblick, Quellen und Literatur*, Studien-Verlag, Innsbruck, 2000; Werner Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Verlegt bei Paul Cassirer, Berlin, 1921; Ernst Walter Zeeden, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, Herder Verlag, Freiburg, 1967.

[19] Po-Chia Hsia, *The World,* pp. 61-82; pp. 127-144; Iserloh, *Storia della Chiesa,* pp. 517-526; pp. 576-587; pp. 615-631; Bireley, *The Refashioning of Catholicism*, pp. 25-45; William V. Hudon, "The Papacy in the Age of the Reformation", în Kathleen M. Comerford, Hilmar M. Pabel (eds.), *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W. O'Malley*, University of Toronto Press, Toronto, 2001, pp. 46-66; 114-131; Martin D. W. Jones, *The Counter Reformation: Religion and Society in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 79-114; Ole Peter Grell (ed.), *Health Care and Poor Relief in Counter-reformation Europe*, Routledge Printing Press, London, New York, 1999, pp. 1-19.

fost o reacție eminamente conservatoare sau un răspuns defensiv la șocul pricinuit de Reforma protestantă, istoricii au subliniat modul în care ambele mișcări s-au născut dintr-un set comun de necesități, dar și maniera în care au împărtășit numeroase priorități. Ambele au încercat să intensifice și să spiritualizeze pietatea populară, să elimine „corupția" pe care Creștinătatea se presupunea că o acumulase în decursul instituționalizării sale în ultima jumătate de mileniu, să stârpească „superstiția", să traseze granițele dintre sacru și secular mult mai clar și, nu în ultimul rând, să stimuleze credința interioară și fervoarea morală a laicatului.[20]

Cercetări recente au stabilit o relație directă între regândirea în formă modernă a conținuturilor teologice ca atașament și angajament personal, inițiativele privind reorganizarea instituțională și, mai ales, procesul de re-evanghelizare a zonelor rurale ale Europei, pradă „superstițiilor" păgâne în epoca medievală, lansând diferite ipoteze de lucru și elaborând noi concepte-cheie: reînnoire catolică, respectiv catolicism modern timpuriu. Sintagma „reînnoire catolică"[21] face trimitere la revitalizarea doctrinară (afirmarea autorității Vulgatei, discutarea studiilor scripturistice, definirea păcatului originar și dezbaterea doctrinei justificării prin credință) și ecleziastică (obligația episcopilor de a rezida în teritoriu, reformarea vechilor ordine religioase și apariția noilor ordine-iezuiții, capucinii) ce marchează catolicismul post-tridentin, precum și la progresul *Reconquistei* inițiate de Roma *ad intram Christianitatis* și în teritoriile non-creștine ale Americii, Africii sau Asiei prin intermediul misiunilor, predicației și educației. Reînnoirea catolică nu trebuie înțeleasă ca un proces monolitic condus de papalitate,

---

[20] Alexandra Walsham, "The Reformation and «the Disenchantment of the World» Reassessed", în *The Historical Journal*, nr. 51, vol. 2, 2008, p. 501.

[21] Po-chia Hsia, *The World*, pp. 10-42; Piotr Stolarski, *Friars on the Frontier: Catholic Renewal and the Dominican Order in South-Eastern Poland, 1594-1648*, Ashgate, Aldershot, 2013, pp. 1-5; Carter Lindberg, *The European Reformations*, 2nd edition, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2010, pp. 321-333; James R. Palmitessa, "The Prague Uprising of 1611: Property, Politics and Catholic Renewal in the Early Years of Habsburg Rule", în *Central European History*, vol. 31, nr. 4, 1998, pp. 299-328.

episcopi și coroană și implementat de ordinele catolice, din moment ce Contrareforma nu a inventat codul practicilor religioase, acestea fiind în circulație în perioada de dinaintea Reformei protestante.[22] Dimpotrivă, cultura catolică post-tridentină a fost una extrem de complexă, multifațetată, cu numeroase variații locale în ciuda unității doctrinare și organizaționale pe care a presupus-o.

Istoricii, indiferent de afilierile confesionale personale, au devenit observatori ai catolicismului modern timpuriu[23], acest trend general conturându-se în jurul a patru direcții de cercetare fundamentale: 1. Redeschiderea discuțiilor asupra categoriilor „religie populară”-„religie oficială”; 2. Adoptarea duratei lungi pentru înțelegerea mișcărilor ce au marcat Biserica romană în epoca pre- și post-Reforma protestantă; 3. Înțelegerea procesului de confesionalizare, dovadă concretă a numeroaselor modalități în care bărbați și femei aparținând tuturor categoriilor sociale au participat la „reinventarea”, la „refațetarea” catolicismului roman; 4. Manifestarea interesului pentru cultura materială a catolicismului.[24] Considerăm totuși că reflectarea

[22] John Bossy, “The Counter-reformation and the People of Catholic Europe”, în *Past and Present*, nr. 47, 1970, p. 52.

[23] Prin „modern timpuriu” sau „premodern”, John O’Malley înțelege perioada cuprinsă între Războiul de 100 de ani și Marea Revoluție Franceză, iar prin „catolicism” totalitatea popoarelor, instituțiilor, manifestărilor culturale și religioase care înainte de 1517 pot fi etichetate drept „creștine” și care după această dată nu sunt „protestante”. Robert Bireley susține faptul că, catolicismul modern timpuriu poate fi înțeles ca răspunsul catolicismului, în același timp activ și pasiv, la transformările aduse de lungul secol XVI: apariția statului modern, expansiunea demografică și economică alături de dizlocarea socială, extinderea Europei în teritoriile de dincolo de mări și oceane (Asia, America), curentele culturale și intelectuale ale Renașterii, precum și Reforma protestantă. Catolicismul modern timpuriu se prezintă așadar ca o perioadă distinctă în istoria Bisericii, încadrându-se în *pattern*-ul acomodării, al adaptării firești a catolicismului la cultura și societatea în permanentă schimbare. O’Malley, *Trent and All That*, pp. 1-15; O’Malley et alii, *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John O’Malley*, p. XIV; Robert Bireley, “Early Modern Catholicism”, în David M. Whitford (ed.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, Truman State University Press, Kirksville, 2008, pp. 57-75; Idem, “Early-Modern Catholicism as a Response to the Changing World of the Long Sixteenth Century”, în *The Catholic Historical Review*, vol. 95, nr. 2, 2009, p. 219.

[24] Mary Laven, Eamon Duffy, “Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe”, în *Renaissance Quarterly*, vol. 59, nr. 3, 2006, p. 709.

percepției catolice și a celei protestante asupra Creștinătății divizate implică dezvoltări mult mai profunde și mai complexe ce nu pot fi explicate în manieră superficială printr-o simplă vehiculare a termenilor „Reformă catolică", „Contrareformă", „reînnoire catolică", „catolicism modern timpuriu", acestea fiind doar instrumente de lucru necesare reconstruirii cadrului general al istoriei Bisericii romane în epoca post-tridentină. Drept urmare, pe urmele lui Hubert Jedin, un număr tot mai mare de cercetători interesați de istoria Bisericii romane în secolele XVI-XVII au respins conceptele de „Reformă catolică" și „Contrareformă" pe motiv că acestea ar fi inadecvate pentru a reconstitui totalitatea evenimentelor istorice, nu doar a celor ecleziastice, propunând termenul de „epocă confesională" (*konfessionelles Zeitalter*).

1.3. Scurt excurs istoriografic pe tema Reformei catolice/ Contrareformei/misionarismului catolic în Transilvania secolului al XVII-lea; evoluții, particularități

În ciuda numeroaselor produse istoriografice europene privind evoluția catolicismului post-tridentin pe continent, dezbaterile pe tema Reformei catolice/Contrareformei sunt sărace în peisajul istoriografic românesc. Constatăm o dată în plus numărul redus de cercetări focusate asupra Principatului calvin al Transilvaniei pe parcursul secolului al XVII-lea, deși nu puține sunt contribuțiile la reconstituirea transformărilor ce au marcat confesiunea catolică în teritoriul de la est și sud de Carpați, în Moldova sau în Țara Românească ale aceluiași secol. În acest sens, la nivel de surse amintim *Diplomatarium italicum*[25], volumele *Călători străini despre Țările Române*[26], îngrijite de Maria Holban,

[25] *Diplomatarium italicum: documenti raccolti negli archivi italiani,* vol. I-IV, Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1925-1939.

[26] Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Ion Totoiu, Mustafa Ali Mehmet (coord.), *Călători străini despre Țările Române,* vol. I-IX, Editura Științifică și Enciclopedică/Editura Academiei Române, București, 1968.

Codex-ul[27] sau *Lettere*-le[28] lui Marco Bandini către Sfântul Scaun. Mult mai numeroase se dovedesc însă lucrările generale, articolele și studiile de specialitate, evidențiind faptul că evoluția particulară a catolicismului în Moldova și în Țara Românească din secolul al XVII-lea, controversele existente între diferitele ordine catolice active în cele două principate românești (franciscani, iezuiți), originea etnică a catolicilor moldavi bilingvi (*ceangăi*), au suscitat interesul istoricilor români și al cercetătorilor din străinătate: Francisc Pall[29], George Călinescu[30], Dumitru Mărtinaș[31], Pietro Tocănel[32], Alexandru Ciocâltan[33], Iosif Gabor[34], Rafael-Dorian Chelaru[35], Maria Crăciun[36],

---

[27] Marcus Bandinus, *Codex: vizitarea generală a tuturor bisericilor catolice de rit roman din Provincia Moldova: 1646-1648*, Editura Presa Bună, Iași, 2006.

[28] Marcus Bandinus, *Lettere alla Santa Sede,* Editura Ars Longa, Iași, 2008.

[29] Francisc Pall, "Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (Romania)", în *Diplomatarium italicum,* vol. IV, 1939, pp. 136-357.

[30] George Călinescu, "Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII", în *Diplomatarium italicum,* vol. I, 1925, pp. 1-272; a se vedea și Idem, "Altre notizie sui missionari cattolici italiani nella Moldavia nel sec. XVII e XVIII", în *Diplomatarium italicum,* vol. IV, 1939, pp. 305-513.

[31] Dumitru Mărtinaș, *L'origine dei cattolici di Moldavia,* EMP, Padova, 1987.

[32] Pietro Tocănel, *Storia della Chiesa cattolica in Romania,* vol. III, Padova, 1960.

[33] Alexandru Ciocâltan, „Contrareforma la Câmpulung. Noi documente (1635-1646)", în *Revista istorică,* vol. 19, nr. 1-2, 2008, pp. 99-118; Idem, "An Unpublished Account of 1676 on Catholicism in Wallachia", în *Historical Yearbook*, nr. 4, 2007, pp. 113-124; Idem, „Catolicismul în Țara Românească în relatările edite și inedite ale arhiepiscopului de Sofia, Petru Bogdan Baksić (1663, 1668, 1670)", în *Revista istorică*, vol. 18, nr. 1-2, 2007, pp. 61-90.

[34] Iosif Gabor, „Comunitățile catolice din Țara Românească", în *Pro Memoria*, nr. 3, 2004, pp. 25-41.

[35] Rafael-Dorian Chelaru, "Catholic Parishes in 17th-18th century Moldavia (Diocese of Bacău): Economic Aspects", în *Transylvanian Review*, vol. 19, nr. 1, 2010, pp. 96-106; Idem, „Considerații privind problema protectoratului misiunii catolice din Moldova (secolele XVII-XVIII)", în *Relații internaționale și studii de istorie*, București, 2009, pp. 514-519; Idem, „Misionarismul catolic din Moldova și problema limbii de evanghelizare (secolele XVII-XVIII), în *Hrisovul*, nr. 14, 2008, pp. 48-58.

[36] Maria Crăciun, *Protestantism și ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea,* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996.

Violeta Barbu[37], Liviu Pilat[38], Cesare Alzati[39], Teresa Ferro[40], Jean Nozille[41].

1.3.1. Cercetări istorice pe tema Reformei catolice/ Contrareformei/ activității de misionariat catolic în Transilvania secolului al XVII-lea în perioada comunistă

Revenind la situația și evoluția confesiunii catolice în Principatul transilvan în secolul al XVII-lea, propunem în primă instanță o analiză istoriografică prin lectura surselor primare (documente publicate) și a literaturii secundare (lucrări generale, articole și studii de specialitate). Este lesne de înțeles numărul relativ redus de cercetări sistematice axate pe această problematică în contextul istoriografiei dominate de marxism de după cel de-al Doilea Război Mondial, când istoria Bisericii romane și, implicit, misionarismul catolic și strategiile misionare post-tridentine s-au înscris pe lista subiectelor indezirabile.

Procesul de comunizare a societății românești a presupus și instituirea unei „revoluții culturale", adică impunerea controlului asupra acestui domeniu. Manifestat cu predilecție din anul 1948, când regimul comunist reușea să se consolideze, fenomenul a devenit sinonim cu excluderea vechilor academicieni și înlocuirea lor de oameni fideli noii puteri, ideologizarea învățământului superior și controlarea de partid a universităților, combaterea vechii istoriografii (acuzată de a fi „burghezo-

---

[37] Violeta Barbu, *Purgatoriul misionarilor: Contrareforma în Țările Române în secolul al XVII-lea*, Editura Academiei Române, București, 2008.

[38] Liviu Pilat, *Comunități tăcute. Satele din parohia Săbăoani (secolele XVII-XVIII)*, Editura „Dumitru Mărtinaș", Bacău, 2002.

[39] Cesare Alzati, *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 1998.

[40] Teresa Ferro, *Activitatea misionarilor catolici italieni în Moldova (secolele XVII-XIX)*, Editura Academiei Române, București, 2004; Eadem, *I missionari cattolici in Moldavia. Studi storici e linguistici*, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 2005.

[41] Jean Nozille, *Les catholiques de Moldavie. Histoire d'une minorite religieuse de Romanie*, Editura Sapientia, Iași, 2008; Idem, *Catolicii din Moldova: istoria unei minorități confesionale din România*, Editura Sapientia, Iași, 2010.

reacționară", „aservită Occidentului" și „anti-românească") și necesitatea rescrierii istoriei României în concordanță cu viziunea noului regim.[42] Luând în calcul metoda propusă de Vlad Georgescu, istoricul Vasile Vese a identificat patru etape ale istoriografiei comuniste care în linii mari, se suprapuneau cu fazele politice ale comunismului românesc: 1. 1944-1960 („frontul istoric, stabilirea adevărului"); 2. 1960-1965 („începutul reinterpretării adevărurilor istorice abia reinterpretate"); 3. 1965-1971 („relaxarea ideologică"); 4. 1971-1977 („culturnicii și noile mituri"), adăugând faptul că perioada 1977-1989 putea fi caracterizată prin „curentul protocronist".[43] Ioan-Aurel Pop distingea o etapă stalinistă (1948-1960), caracterizată de interzicerea tuturor temelor de istorie națională în favoarea celor despre trecutul mișcării muncitorești și comuniste, o etapă națională (1960-1975), marcată de revenirea lentă, timidă la valorile tradiționale ale istoriei românești, respectiv o etapă naționalist-comunistă sau protocronistă (1975-1989), când s-a marșat pe cultul personalității dictatorului, pe unicitatea istoriei românești, imacularea ei, unitatea, permanența și continuitatea românilor, eroismul marilor voiezi, șirul necurmat de victorii militare românești etc.[44] Cercetarea științifică din domeniul disciplinelor sociale devenea așadar sinonimă cu istoria supravegherii politice și a controlului care îngrădea inițiativele cărturarilor, istoria permanentului conflict între alegerea liberă a temelor de dezbatere și abordările prescrise, impuse, între interpretările independente ale surselor factuale și construirea

---

[42] Liviu Pleșa, „Mihail Roller și «stalinizarea» istoriografiei românești", http://diam.uab.ro/ istorie.uab.ro/publicatii/ colectia_auash/annales_10/studii/10%20liviu_plesa.pdf, accesat la data de 17.07.2014, ora 18:01.

[43] Vasile Vese, Crina Capotă, „Frontiere și identități în istoriografia românească", în *Codrul Cosminului*, nr. 11, 2005, p. 164.

[44] Ioan-Aurel Pop, „Direcții și tendințe ale istoriografiei române contemporane", p. 26, http://dspace.bcucluj.ro/bitstream/123456789/48150/1/Pop%20Ioan%20Aurel-Directii%20si%20tendinte-2011.pdf, accesat la data de 09.10.2015, ora 13:39; vezi și Gheorghe Gorun, „Istorie și politică. Instrumentalizarea și mitizarea istoriei în România comunistă", în *Analele Universității „Constantin Brâncuși" din Târgu Jiu*, Seria Litere și Științe Sociale, nr. 3, 2010, pp. 92-100.

argumentelor de care statul și partidele totalitare erau interesate nu *per se*, ci pentru a forja, a legitima rădăcinile politice ale regimului.[45]

La nivelul surselor, a lipsit interesul pentru sistematizarea documentelor prin lectura cărora se putea scrie o istorie evenimențială sau tematică a catolicismului post-tridentin și, desigur, a misionarismului catolic în spațiul transilvănean (decizii dietale, documente sinodale, relatări misionare); mult mai vie s-a dovedit însă preocuparea pentru cronicile locale (Johannes Oltardus, János Szalardi, János Kémeny, Laurențiu Toppeltinus, Miklós Bethlen) și pentru descrierile Transilvaniei aparținând călătorilor străini. Cu toate că cea mai mare parte a conținutului acestor lucrări poate fi redusă la informații despre pericolul otoman (înaintarea turcilor în Europa, campaniile antiotomane), viața politică din Principatul transilvan, Țara Românească și Moldova, luptele pentru tron, politica externă a Țărilor Române, se poate identifica și o pistă de lectură asupra sistemului religiilor recepte din Transilvania și, implicit, asupra evoluției particulare a confesiunii catolice în acest spațiu.[46]

În ceea ce privește literatura secundară privitoare la particularitățile catolicismului transilvănean pe parcursul secolului al XVII-lea, din perioada menționată putem aminti doar încercarea lui Ștefan Pascu[47] de a reconstitui schematic prin publicarea memoriului din anul 1696 al episcopului Transilvaniei, Andrei Illyes, principalele repere ale unei istorii politice și ecleziastice transilvănene de la sfârșitul secolului al XVII-lea. Structurat pe două părți, memoriul lui Andrei Illyes

---

[45] Sergius Jakobson, "Postwar Historical Research in the Soviet Union", în *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 263, 1949, p. 123.

[46] A se vedea în acest sens Iacob Mârza, „Alba-Iulia în viziunea călătorilor străini (secolele XVI-XVIII), în *Transilvania*, vol. IV, nr. 5, 1975, pp. 27-28; Constantin Șerban, „Cronicari transilvăneni până la mijlocul secolului al XVIII-lea", în *Studii și articole de istorie*, vol. 39-40, 1979, pp. 226-235; Mircea Popa, „O descriere a Țării Ardealului din 1679", în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie*, nr. 22, Cluj-Napoca, 1979, pp. 297-300; Ion Toderașcu, „Transilvania într-o însemnare de călătorie necunoscută din secolul XVII", în *Românii în istoria universală*, vol. 3, Iași, 1988, pp. 71-79.

[47] Ștefan Pascu, *O schiță a istoriei politice și bisericești transilvane de la sfârșitul secolului al XVII-lea*, Cluj-Napoca, 1947.

își propune să reconstituie „starea politică" și „starea bisericească" a Transilvaniei de la venirea maghiarilor până la instaurarea stăpânirii habsburgice. Bogat în informații privind succesiunea principilor Transilvaniei pe parcursul secolului al XVII-lea, materialul este lipsit de date relative la situația catolicismului ardelean în intervalul 1610-1687. Acestei inițiative îi poate fi adăugat demersul lui Constantin Șerban, menit să evalueze locul fondatorului ordinului franciscan și, desigur, al Fiilor spirituali ai Sfântului Francisc în peisajul istoriografic românesc.[48] Considerăm însă că aceste demersuri ar trebui puse în legătură cu produsele istoriografice relative la autoritatea centrală și, îndeosebi, la componentele culturale și confesionale ale politicii princiare[49], aspecte în măsură să reconstituie dimensiunea pro- sau anti-catolică a acțiunilor întreprinse de principii Transilvaniei în intervalul 1601-1690.

1.3.2. Problematica Reformei catolice/Contrareformei/misionarismului catolic în Principatul calvin al secolului al XVII-lea în istoriografia deceniului post-decembrist

Căderea regimului comunist a reprezentat un moment de cotitură și în evoluția istoriografiei românești, determinând o deschidere la nivelul temelor supuse dezbaterilor istorice și stimulând interesul cercetătorilor față de subiecte considerate indezirabile în timpul regimului precedent. Prăbușirea regimului comunist în România a dat posibilitatea istoricilor de a reflecta și a scrie despre trecut în absența unor obstacole impuse de cenzura unui stat totalitar. Încă din zilele Revoluției din decembrie 1989, istorici și cercetători români ai

---

[48] Constantin Șerban, "François d'Assise et les franciscains dans l'historiographie roumaine", în Centro di Studi sulla spiritualità medievale. Convegno 9 (1968), *San Francesco nelle ricerce storiche degli ultimi 80 anni: 13-16 ottobre 1968*, Accademia Tudertina, Todi, 1971, pp. 223-240.

[49] Petru Bunta, *Gabriel Bethlen (1613-1629) (Micromonografie)*, Editura Militară, București, 1981; Lajos Demény, *Bethlen Gábor és kora*, Editura Politică, București, 1982; Erno Fabian, „Bethlen Gábor politikajanak realizmusa", în *Korunk*, vol. 39, nr. 4, 1980, pp. 255-261; Andrei Kiss, „Domnia lui Gabriel Bethlen", în *Magazin istoric*, vol. 14, nr. 2, 1980, pp. 29-32.

momentului au semnat un manifest prin care cereau cu fermitate eliminarea ideologizării scrisului istoric, emanciparea lui de sub tutela politicului și a concepției marxiste, precum și revenirea la deplina libertate de exprimare.[50] Problema stringentă a recuperării istoriografice în România post-decembristă a înregistrat așadar notabile realizări prin trasarea unor coordonate clare ale viitoarelor direcții, piste de investigație istorică relative la noi reașezări instituționale, aspecte noi și vechi în abordarea istoriei-realitate, prin congruența dintre domeniile cercetării „sensibile" înainte de 1989 și dezbaterea lor în perioada de tranziție spre democrație, respectiv prin materializarea inițiativelor cercetătorilor în numeroase noutăți istoriografice înregistrate pe plan național;[51] comunismul însuși devenea o temă recurentă, am putea spune chiar preferată a cercetării istorice.[52]

Astfel, primul deceniu de la răsturnarea comunismului a adăugat preocupării pentru valorificarea izvoarelor primare și pentru istoriile cu un caracter predominant evenimențial, cronologic, aplecarea spre istorii tematice; despre o situație similară putem vorbi și în cazul problematicii Bisericii catolice în spațiul transilvănean, unde cercetările istorice s-au desfășurat pe mai multe paliere. Pe de o parte, a existat o vie preocupare pentru editarea documentelor relative la activitatea misionară catolică în Principatul transilvan al secolelor XVI-XVII și pentru lansarea de noi ipoteze de cercetare pornind de la valorificarea acestor surse primare, aspect probat de cercetările aparținând istoricilor Saviana Diamandi[53],

---

[50] Pop, *Direcții și tendințe ale istoriografiei*, p. 29.

[51] Iacob Mârza, „Recuperare istoriografică post-decembristă: preotul greco-catolic și istoricul Zenovie Pâclișanu (1886-1957", în *Annales Universitatis Apulensis.* Series Historica, vol. 13, 2009, p. 161.

[52] Florin Abraham, „Istoriografie și memorie socială în România după 1989", p. 2, http://www.historica-cluj.ro/anuare/AnuarHistorica2012/10.pdf, accesat la data de 18.07.2014, ora 12:25.

[53] Saviana Diamandi (ed.), *Codex Caioni: saeculi XVII*, seria Musicalia Danubiana, Editura Muzicală, București, 1993.

Ovidiu Popescu[54] sau Lucian Periș[55]. Pe de altă parte, imaginea panoramică a confesiunii catolice s-a construit prin înglobarea mai multor componente: *Status*-ul catolic, ce face obiectul cercetărilor lui András Derzsy[56] sau Péter Sas[57], misiunile iezuite și franciscane, abordate de András Balázs[58], Albert Dávid[59], Vasile Rus[60], János Balász[61], Gudor Botond[62], respectiv Aura-Lucia Popa[63]. O importanță deosebită a fost acordată strategiilor misionare catolice post-tridentine (promovarea unui cler instruit și devotat pastorației, catehizarea în limbile vernaculare, înființarea de școli), înțelese în contextul mai larg al programelor didactice ale Contrareformei/Reformei catolice și, desigur, a trinomului „confesionalizare”-„modernizare”-„disciplinare socială”, aspect probat de cercetări aparținând unor istorici precum Albert Dávid [64], Pal-Antal

---

[54] Ovidiu Popescu, „Un călător străin despre Reformă și Contrareformă din Transilvania [Antonio Possevino]”, în *Corviniana. Acta Musei Corvinensis*, vol. IV, nr. 4, 1998, pp. 122-136.

[55] Lucian Periș, „Documente din arhiva Curiei generale a ordinului iezuit din Roma. Spicuiri din corespondența misionarilor George Forro și George Buitul”, în Iacob Mârza, Ana Dumitran (ed.), *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, Muzeul Național al Unirii, Alba-Iulia, 1999, pp. 176-197.

[56] András Derzsy, „Az Erdélyi Római Katolikus Státus [XVI sz-1948]”, în *Keresztény Szó*, 1, 14, Cluj-Napoca, 1990, pp. 1-2.

[57] Péter Sas, „Az Erdélyi Római Katolikus Státus”, în *Művelődés*, 1999, vol. 52, nr. 1, pp. 26-30.

[58] András Cs. Balázs, „A del-Erdélyi Jezsuita misszió [XVII sz XX sz]”, în *Művelődés*, vol. 5, nr. 2, 1994, pp. 13-16.

[59] Albert Dávid, „Az Erdélyi jezsuita misszió és a székelyudvarhelyi gimnázium alapításá [XVI sz XVIII sz]”, în *Művelődés*, vol. 4, nr. 3, 1993, pp. 15-18.

[60] Vasile R. Rus, „Rudolphi Bzenszky e Societate Jesu Relatio de Ecclesia Transilvana-studiu introductiv și text reconstituit”, în *Medievalia Transilvanica*, vol. 2, nr. 2, 1998, pp. 289-330; Idem, „Syllogimaeorum Transylvanae Ecclesiae Libri Septem de Rudolph Bzenszky”, în *Acta Musei Napocensis*, vol. 33, nr. 2, 1996, pp. 269-357; vol. 34, nr. 2, pp. 183-275.

[61] János Balász, „Erdélyi jezsuiták a Bathoriak korában”, în *Keresztény Szó*, 1997, vol. 8, nr. 5, pp. 22-24.

[62] Gudor Botond, „A Jezsuita rend missziója Erdélyben, 1601-1606 között, a missziós jelentések, levelezések alapján”, în *Spiritualitate transilvană*, pp. 94-138.

[63] Aura-Lucia Popa, „Activitatea misiunii iezuite din Cluj și Cluj-Mănăștur (1579-1588), în *Acta Musei Porolissensis*, vol. 13, nr. 1, 2000, pp. 649-663; Eadem, „Activitatea misiunii iezuite din Oradea”, în *Revista Bistriței*, nr. 14, 2000, pp. 168-172.

[64] Albert Dávid, *400 éves a székelyudvarhelyi Tamási Áron Gimnázium 1593-1993*, Székelyudvarhely, 1993.

Sándor [65], Imre Antal[66], Dániel Ernő [67], Erzsébet Muckenhaupt[68] sau Violeta Barbu[69].

Un loc important în tabloul istoriografic relativ la tradiția ecleziastică a țărilor române l-au ocupat cercetările de istorie a Bisericii Unite cu Roma. Cu rădăcini în epocă (József Benkö, Peter Bod) și continuată apoi de Gheorghe Șincai, Petru Maior, Timotei Cipariu, tradiția istoriografică a fost reînnodată de noile generații reprezentate de Augustin Bunea și Zenovie Pâclișanu, respectiv Francisc Pall, Virginia Vasiliu, Endre Veress, László Szilas, Petru Tocănel, dar și de Bonaventura Morariu. La sfârșitul secolului XX, istoricul clujean Pompiliu Teodor[70] remarca faptul că se poate vorbi despre afirmarea unei noi generații de erudiți în domeniul istoriei bisericii și a vieții religioase din cadrul Bisericii greco-catolice (unite cu Roma), propunându-și o umplere a vidului istoriografic lăsat de ultimele cinci decenii de oprimare și exil: *„afirmarea unei noi generații de studioși ai istoriei Bisericii și ai vieții religioase în interiorul Bisericii greco-catolice unite cu Roma”*.[71]

---

[65] Pal-Antal Sándor, „A csíksomlyói tanoda a fogimnáziumok sorabab”, în *Művelődés*, vol. 40, nr. 11-12, 1991, pp. 63-65.

[66] Imre Antal, Tisztesség adassék. Lapok a csíkszeredai Római Katolikus Főgimnázium történetéből, Pallas-Akadémia, Csíkszereda, 1994.

[67] Dániel Ernő, „Iskolák Erdélyben a 16-18. Században”, în *Kerészteny Szó*, vol. 9, nr. 7, 1998, pp. 25-27.

[68] Erzsébet Muckenhaupt, „Lövöldi kötes a csíksomlyói ferences könyvtárban”, în *Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Kolozsvár, 1996, pp. 339-349.

[69] Violeta Barbu, „Rezidențele iezuite din prima jumătate a secolului al XVII-lea în vestul Transilvaniei. Strategii misionare”, în *Verbum*, vol. 6-7, nr. 7, 1995-1996, pp. 279-288.

[70] Afirmație în original: “*l'affermazione di una nuova generazione di studiosi nella storia della Chiesa e della vita religiosa all'interno della Chiesa Greco-cattolica unita con Roma*”. Lucian Periș, *Le Missioni Gesuite in Transilvania e Moldavia nel Seicento,* Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998, p. 13.

[71] Vasile Rus (recenzor), Lucian Periș, *Le Missioni Gesuite in Transilvania e Moldavia nel Seicento* (Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998, 223 p.), în *Mediaevalia Transilvanica*, vol. II, nr. 2, 1998, p. 334.

1.3.3. Universul misiunilor catolice în Principatul transilvan calvin al secolului al XVII-lea: temă de reflecție a istoriografiei românești la începutul secolului XXI?

Ce se poate spune cu privire la direcțiile de cercetare regăsite în peisajul istoriografic românesc al secolului XXI? Există un interes mai mare pentru explorarea universului catolic transilvănean al secolului al XVII-lea comparativ cu deceniile trecute? Dar mai ales cine, ce și cum anume scrie?

Potrivit opiniei academicianului Ioan-Aurel Pop, variantele pesimiste vorbesc despre lipsa unui proces de decontaminare față de influența materialismului istoric și despre marea rezistență față de direcțiile modernizatoare, atâta timp cât căutarea documentelor ar fi o dovadă de conservatorism și de istorie tradiționalistă.[72]

Dimpotrivă, variantele optimiste subliniază faptul că asemenea altor domenii, la începutul secolului XXI istoriografia românească traversează un proces de integrare în știința istorică europeană, fiind pusă în situația de a-și perfecționa metodologia, de a-și diversifica paleta de teme de cercetare, respectiv de a-și moderniza discursul și abordările prin alinierea la standardele și rigorile metodologice și tematice ale analizei istorice europene.[73]

O preocupare timidă pentru teoretizare și conceptualizare privind istoria Bisericii începe să-și facă treptat apariția pe scena istoriografică românească, punându-se cu precădere problema calității actului de a scrie istorie și supunându-se dezbaterilor aspectele tehnice ale scrisului

---

[72] Pop, *Direcții și tendințe ale istoriografiei*, p. 25.

[73] Ștefan Purici, Harieta Mareci, Dumitru Vitcu, „«Frontiere» și «identități» în istoriografia românească postdecembristă”, http://atlas.usv.ro/www/codru_net/CC11/frontiere.pdf, accesat la data de 18.07.2014, ora 13:34.

istoric (repere istoriografice, abordări metodologice).[74] Fixându-și atenția asupra locurilor și instituțiilor care oferă cadrul propice desfășurării activității științifice, subliniind variațiile istorice ale unor categorii ca „dovadă” sau „demonstrație”, luând în considerare formele retorice ale discursului științific, istoricii științelor au arătat că este posibil să gândim în același timp istoricitatea practicilor cunoașterii și obiectivitatea lor-dacă prin aceasta se înțelege capacitatea de a explica realul.[75] Aceasta a facilitat depășirea formulelor tradiționale ale istoriei, fidelă în general noțiunilor celor mai uzate ale istoriei ideilor; reînscrierea muncii științifice în diferitele sale modalități istorice i-a constrâns pe istorici să-și considere practica drept „științifică”, nefăcându-se abstracție de faptul că practica de cunoaștere avea să fie mereu dependentă de circumstanțele specifice în care este exercitată.[76]

O primă observație pe care o putem face este legată de preocuparea istoricilor pentru reevaluarea surselor primare relative la situația confesională a Transilvaniei pe parcursul secolului al XVII-lea (cronici, relatări misionare) și pentru editarea acestora sub forma culegerilor documentare sau pentru prelucrarea lor în cadrul unor cercetări cu o tematică bine definită. Amintim în acest sens contribuțiile lui Costin Feneșan[77], Ovidiu Cristea[78], respectiv István György Tóth[79]. Acest aspect probează o dată în plus evoluția istoriografiei românești pe coordonate noi, puternic racordate la direcțiile scrisului istoric european;

---

[74] Petru-Bogdan Maleon, „Clerul și societatea în Evul Mediu românesc. Repere istoriografice și abordări metodologice”, în Alexandru-Florin Platon (coord.), *Noi perspective asupra istoriei sociale în România și Franța*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2003, pp. 216-225.

[75] Convorbire între Maria Carpov și Roger Chartier (septembrie 1996), în Roger Chartier, *Lecturi și cititori*, Editura Meridiane, București, 1997, p. 14.

[76] *Ibidem*, pp. 14-15.

[77] *Doi cronicari ardeleni din secolul al XVII-lea. Studiu și ediție de Costin Feneșan*, Editura de Vest, Timișoara, 2001.

[78] Ovidiu Cristea, „Un călător străin în Transilvania secolului al XVII-lea: Giovanni Lengi Zani”, în *Revista istorică*, vol. 14, nr. 5-6, 2003, pp. 159-180.

[79] István György Tóth, „Primul recensământ catolic din Secuime (Raportul lui István Szalinai din 1638)”, în *Studii și materiale de istorie medie*, nr. 19, 2001, pp. 273-298.

în acest sens, amintim renunțarea la periodizarea marxistă pe epoci istorice rigide, prezența unor noțiuni forjate în timpul regimului comunist constituind doar criterii formale, facultative și redimensionate sub aspectul cronologic și sub cel al conținutului.[80]

A doua observație majoră ține de interesul crescând pentru lucrările de sinteză dedicate subiectelor „«virusate» ideologic"[81]. Tendința principală a constat în repudierea vechilor direcții cultivate de „institutele" ideologice, aflate sub cupola Partidului comunist, dintre care amintim lupta de clasă, istoria mișcării muncitorești și comuniste, succesiunea orânduirilor social-economice etc.[82] Pe de o parte, există o preferință pentru studierea temelor vechi, viabile și pertinente din punctul de vedere al viitoarelor investigații; pe de altă parte, istoricii au acordat un interes aparte temelor noi, interzise sau sumar tratate în timpul comunismului (istoria monarhiei moderne în România, istoria Casei Regale române în anii comunismului; trecutul provinciilor istorice românești anexate în 1940 și reanexate de URSS în 1944; dictaturile din secolul XX; relațiile române-sovietice în lumina noilor documente de arhivă; istoria religiei și a Bisericii; demografia istorică și studiul populației; istoria minorităților; istoria mentalităților și a imaginarului; istoria vieții private etc.).[83] Astfel, referindu-ne la situația Bisericii catolice în Transilvania secolului al XVII-lea și la misiunile catolice din acest teritoriu, constatăm apariția unor lucrări cu caracter general (sinteze de istorie a Bisericii, istorii ale ordinelor catolice) care pot servi ca puncte de plecare în viitoarele demersuri științifice.[84] O premisă des

---

[80] Pop, *Direcții și tendințe ale istoriografiei,* p. 30.

[81] Ștefan Purici et alii, *Frontiere și identități,* http://atlas.usv.ro/www/codru_net/CC11/frontiere.pdf, accesat la data de 18.07.2014, ora 14:10.

[82] Pop, *Direcții și tendințe ale istoriografiei,* p. 31.

[83] *Ibidem.*

[84] A se vedea în acest sens Lucian Periș, *Prezențe catolice în Transilvania, Moldova și Țara Românească (1601-1698)*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2005; Vasile Rus, *Operarii in Vinea Domini. Misionarii iezuiți în Transilvania, Banat și Partium (1579-1715). Tablouri istorice și spirituale*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007; József Marton, Tamás Jakabffy, *Az erdélyi katolicizmus századai: képes egyházmegye-történet*, Editura Verbum, Cluj-Napoca, 2007; Benedek Fidél, *Ferences kolostorok és templomok [Erdélyben]*, vol. I-II, seria Bibliotheca Transsylvanica, Sas Péter, Csíkszereda, 2005–2008; István Sarány,*Erdélyi Fioretti. Ferencesek kényszerlakhelyen*, vol. I-IV, Pallas Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2010; Aura L. Popa, *Activitatea misiunii iezuite din Transilvania 1579-1600* (tz), Cluj-Napoca, 2007.

invocată în sfera dezbaterilor și a cercetărilor este reprezentată de existența a două perioade majore în evoluția confesiunii catolice transilvănene la finalul Evului mediu și la începutul epocii moderne: 1. Prosperitatea catolicismului pe fondul intensificării activității misionare la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea; 2. Renașterea catolicismului după 1687 (instaurarea stăpânirii habsburgice), când asistăm la întoarcerea masivă a misionarilor și, implicit, la revigorarea spiritului misionarismului.[85]

O ultimă observație surprinde inovarea conceptuală și metodologică inspirată de modelele furnizate de literatura universală de specialitate. Apariția a numeroase studii și articole, dar și organizarea de manifestări științifice de tipul dezbaterilor, conferințelor și simpozioanelor pe tematici bine definite probează interesul crescând pentru corectarea informațiilor vagi sau denaturate transmise de o istoriografie ideologizată, pentru acoperirea direcțiilor de cercetare deficitare, dar și pentru stimularea cercetărilor cu caracter tematic în detrimentul istoriilor cronologice, evenimențiale. Pertinența istoriei culturale poate fi gândită dincolo de analiza aspectelor ce constituie obiectul său de studiu. Potrivit opiniei lui Roger Chartier, *„ea ține în mod fundamental de construirea și de propunerea unor modele de inteligibilitate și a unor instrumente conceptuale, care pot fi folosite pentru a înțelege situații cu totul diferite de cele studiate de către istorici"*[86]. Ioan-Aurel Pop este de părere că cea mai spectaculoasă izbucnire de noutate a fost înregistrată în tratarea secolului XX, numit pe bună dreptate „secolul extremelor", secolul celor două conflagrații mondiale, al nașterii și morții regimului comunist, al decolonizării, al dictaturilor, al discriminărilor, al terorismului etc., teren unde îmbinarea istoriei cu sociologia, cu politologia, cu psihologia colectivă a dat cele mai bune rezultate în reconstituirea, în creionarea unui trecut complex, tulburător și

[85] Rus, *Operarii in vinea Domini*, p. 90.
[86] Convorbire între Maria Carpov și Roger Chartier (septembrie 1996), în Chartier, *Lecturi și cititori*, p. 15.

fascinant.[87] În acest context, a scrie despre confesiunea catolică în Principatul transilvan al secolului al XVII-lea devine parte a unui proces de cercetare interdisciplinară, istoria Bisericii catolice, a ordinelor religioase (în particular, ordinul franciscan)[88] și a raporturilor interconfesionale[89] împletindu-se cu istoria culturală[90], istoria mentalităților și a vieții private[91], respectiv istoria sentimentului religios[92].

1.4. Noi direcții de cercetare; genuri istoriografice; metodologie și instrumente de cercetare

Din momentul instituționalizării istoriei ca disciplină *bona fide* în cadrul academiei europene și extra-europene (americane) pe parcursul secolului al XIX-lea, istoria academică s-a preocupat de modalitatea în

---

[87] Pop, *Direcții și tendințe ale istoriografiei*, pp. 33-34.

[88] Márta Bodó, „Assisi Szent Ferenc rendja Erdélyben", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, SeriaTheologia Catholica, vol. 48, nr. 1, 2003, pp. 121-133; Csilla Tamási, „Ferencesek Erdélyben", în *Kerészteny Szó*, vol. 14, nr. 9, 2003, pp. 10-13.

[89] Paul Brusanowski, „Etapele Contrareformei în Transilvania până la mijlocul secolului al XVIII-lea", în *Annales Universitatis Apulensis.* Series Historica, nr. 11, vol. 2, 2007, pp. 201-223; Olga Lukács, "Relationship between Transylvanian Catholic and Protestant Churches in the 16th and 17th Centuries", în Dieter Brandes (ed.), *Istoria relațiilor bisericilor creștine în Transilvania*, vol. I, Editura Studium, Cluj-Napoca, 2006, pp. 67-76; Korinna Zamfir, "An Overview of the Catholic-Protestant Relationship in Transylvania during the 16th-17th Century", în *Istoria relațiilor bisericilor creștine*, pp. 142-150; József Marton, „Toleranță și intoleranță religioasă în Transilvania după Reforma religioasă", în *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica, nr. 13, 2009, pp. 195-210; Vasile Muntean, „Aspecte ale toleranței religioase în Transilvania secolelor XVI-XVII", în *"Alt-Schässburg. Istorie. Patrimoniu". Anuarul Muzeului de Istorie Sighișoara*, nr. 3, 2010, pp. 59-66.

[90] Judit Ecsedy, „Katolikus könyvkiadás az Erdélyi korában", în Csilla Gábor (coord.), *Mindennemu" dolgok változása: hagyományok, források, távlatok*, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2004, pp. 199-223; Gábor Jakab, „A katolikus oktatás és nevelés ezer éve Erdélyben", în *Keresztény Szó*, vol. 13, nr. 9, 2002, pp. 1-7.

[91] Bogdan Andriescu, „Confesiune și viață privată în Transilvania secolelor XVI-XVII. Păcate carnale", în *Corviniana*, nr. 11, 2007, pp. 121-135.

[92] Mohay Tamás, „Vonzáskör változásban: búcsújárás Csíksomlyóra", în *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve*, nr. 3, 2006, pp. 272-324; Edit Szegedi, „Comemorarea sfinților în Transilvania protestantă (secolele XVI-XVIII)", în *Banatica*, nr. 19, 2009, pp. 95-116.

care trebuia să trateze evenimentele orientate temporal, mai ales că istoria era menită să reconstituie total, complet, trecutul uman.[93]

În lucrarea sa *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, Roger Chartier afirma următoarele: *„istoria nu este, nu trebuie să fie o simplă povestire a trecutului. Ea îndeplinește o funcție critică, întrucât este în stare să ofere cititorilor săi resurse ce le îngăduie să se delimiteze de certitudinile spontane sau de imaginile impuse. O carte de istorie reușită (și folositoare) este aceea care oferă o mai bună înțelegere nu numai a trecutului, care este obiectul ei, ci și a prezentului celui ce o citește. Nu vreau să spun că există «lecții ale istoriei» sau că situațiile se reproduc identic. Dimpotrivă. Istoria înseamnă rupturi, discontinuități, diferențe. Însă instrumentele făurite pentru a analiza practicile culturale, modurile de dominație, semnificația operelor etc. pot fi reinvestite pentru a înțelege mai bine însuși timpul prezent prin criticarea ideilor primite de-a gata sau a miturilor impuse".*[94]

Având ca punct de plecare considerațiile de mai sus, este important să menționăm faptul că direcția cea mai recentă în cercetarea disciplinei ecleziastice urmărește curentele, *trend*-urile care pot fi identificate în câmpul științei istorice. Și cercetarea istoriei ecleziastice este caracterizată de o enormă dinamică a pluralizării, și aceasta s-a confruntat în ultimii ani cu ierarhii interpretative structurate solid și pune în prezent sub semnul întrebării, contestând concepții istorice general acceptate, și aceasta este marcată de reîntoarcerea la individ, de noul interes pentru omul ce are un nume și o istorie particulară.[95] Un oarecare semn al scepticismului în abordarea unei evoluții istorice de valabilitate generală și o concentrare asupra individului se îmbină, dând naștere aplecării interdisciplinare a cercetării sferei ecleziastice spre întrebări,

---

[93] Jean-Pierre V. M. Hérubel, "Historical Scholarship, Periodization, Themes and Specialization: Implications for Research and Publication", în *Journal of Scholarly Publishing*, vol. 39, nr. 2, 2008, p. 145.

[94] Convorbire între Maria Carpov și Roger Chartier (septembrie 1996), în Chartier, *Lecturi și cititori,*p. 15.

[95] Heinz Schilling, "Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica", în Paolo Prodi (ed.),*Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 134.

problematici și modele interpretative proprii studiului etnologiei și al tradițiilor populare.[96] Vin așadar supuse analizei istorice, pe lângă mediul urban-în primul plan al studiilor specifice care propuneau o interpretare predominant legată de istoria dezvoltării-evenimentele referitoare la mediul rural. Este vorba așadar despre tratarea istoriei ecleziastice în esența sa religioasă autonomă pentru a putea determina cu o mai mare precizie și selectivitate rolul particular pe care aceasta l-a avut în cadrul proceselor sociale seculare.[97]

Prezentul demers intenționează să aducă în dezbaterea istoriografică contemporană problematica activității misionare catolice (în particular, activitatea ordinului franciscan) în Transilvania calvină a secolului al XVII-lea, sub aspectul unei activități ofensive a unui catolicism puternic afectat de Reforma protestantă. Analiza de față își propune să sublinieze modul în care tehnicile utilizate de misionarii franciscani au servit contracarării popularității Reformei protestante la nivelul Principatului transilvan; în același timp, modul în care ele au fost gândite să restaureze pozițiile deținute de Biserica romană în acest teritoriu la finalul Evului Mediu mai degrabă decât să determine noi convertiri la confesiunea catolică. Aceste aspecte ne indică faptul că în Principatul calvin al secolului al XVII-lea putem vorbi despre o „Contrareformă" și nu despre o „Reformă catolică", ipoteză ce reprezintă de altfel și miza noului demers.

Tema prezentei cercetări, reprezentată de activitatea misionară catolică în Transilvania secolului al XVII-lea, nu poate fi analizată făcându-se abstracție de contextul istorico-regional; acesta este argumentul major pentru care intenționăm să dezbatem strategia misionară propusă de Sfântul Scaun în Europa Centrală și Răsăriteană după Conciliul din Trento (1545-1563). Drept urmare, teritoriul de misionariat al Principatului transilvan trebuie pus în relație cu procesul contracarării Reformei protestante gândit de Roma și, totodată, cu replica

---

[96] *Ibidem.*
[97] *Ibidem.*

Sfântului Scaun la „concurența calvină” prin trimiterea de misionari bine pregătiți în spațiile de frontieră. Gândită ca o mișcare defensivă, de contracarare a diverselor denominațiuni protestante și de refacere a structurilor instituționale catolice, Contrareforma a dobândit în Transilvania dimensiunea unei campanii dirijate de la centru (Roma, Congregația *de Propaganda Fide*) intenționând să răspundă unei amenințări constante generate de așa-numiții „rebeli” ce se distanțaseră de „adevărata” Biserică prin sfidarea autorității sale și prin îmbrățișarea primatului Bibliei.[98] De cele mai multe ori, strategiile misionare gândite de Sfântul Scaun erau ajustate în deplină concordanță cu realitățile locale, cheia recatolicizării în Transilvania fiind apelul la catolicismul tradițional, nu la cel ghidat de preceptele tridentine. Din acest punct de vedere, activitatea iezuită și, ulterior, cea franciscană a dobândit un caracter predominant militant și restaurator mai degrabă decât unul reformator, despre o Reformă catolică putându-se vorbi odată cu impunerea stăpânirii habsburgice la sfârșitul secolului al XVII-lea.

Conștienți fiind de vastitatea subiectului pe care îl explorăm, vom aborda în cercetare locul Transilvaniei calvine în ecuația catolicismului european, respectiv raportul dintre Sfântul Scaun și teritoriile aflate sub dominație otomană prin prisma definirii noii relații centru-periferie în vederea conservării unei funcții universale între așa-numitele *terre della Chiesa* și a construirii unei noi suveranități spirituale, paralele și distincte de cea a statelor moderne emergente. Transilvania ca spațiu de misionariat catolic oferă imaginea unui stat în formare, cu o autoritate centrală puțin consolidată, Principatul calvin în secolul al XVII-lea aducând în discuție elementele unui „caz unic de libertate religioasă”[99] datorită numărului mare de denominațiuni și biserici care *de jure* puteau funcționa liber în acest teritoriu, dar care *de facto* depindeau de politica principelui regnant. Totodată, vom analiza cadrul legal al Principatului

[98] Brian Pullan, “The Counter-reformation, Medical Care and Poor Relief”, în *Health Care*, p. 19.

[99] Sintagmă utilizată de istoricul maghiar István György Tóth în cercetările sale privitoare la misionarismul catolic în Transilvania secolului al XVII-lea.

calvin seicentesc, respectiv misiunile catolice și locul acestora în cadrul legal al Transilvaniei prin apelul la colecțiile de legi *Approbatae Constitutiones* (1653) și *Compilatae Constitutiones* (1669). În măsura în care este posibil, ne interesează și prezențele misionare în spațiul transilvănean seicentesc (figuri de misionari, centre de activitate, susținători), precum și raportul dintre misionarii catolici și autoritatea centrală (venituri, poziții, obligații). O parte importantă a cercetării va fi dedicată reconstituirii discursului și a strategiilor misionare franciscane înțelese în contextul mai larg al programelor didactice ale Contrareformei și a rolului acestora în cadrul trinomului „modernizare" - „confesionalizare" - „disciplinare socială". În final, analiza va evalua impactul misiunilor catolice în Transilvania secolului al XVII-lea și contribuția lor în supraviețuirea catolicismului, făcând apel la implicarea laicilor în viața religioasă (pietatea laică).

Considerăm că o importantă direcție de cercetare în istoria Bisericii apusene și, implicit, a misionarismului și a strategiilor misionare catolice din Transilvania secolului al XVII-lea ne este oferită de microistorie. Explorând măsura în care indivizii interacționează și stabilesc relații în epoca premodernă, cercetătorii au atras atenția asupra modului în care distanțele pot fi depășite prin intermediul schimbului de obiecte, informații sau persoane. Pe de-o parte, studierea anumitor grupuri și comunități este utilă pentru a determina modalitățile în care se definește ideea de spațiu propriu, specific acestora. Pe de altă parte, depășind granițele dintre biografie, microistorie și macroistorie, este interesant de urmărit modul în care viețile unor indivizi pot fi utilizate ca instrumente de decodare a lumii în care aceștia trăiesc, dând naștere genului istoriografic pe care Tonio Andrade îl numește „microistorie globală" (*global microhistory*)[100], adică o proliferare a poveștilor de viață într-un context general. Combinația dintre dimensiunea cronologică, evenimențială a cercetării istorice și dimensiunea tematică a demersului

[100] Tonio Andrade, "A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Warlord: Toward a Global Microhistory", în *Journal of World History*, vol. 21, nr. 4, 2011, p. 573.

este în măsură să surprindă esența condițiilor istorice particulare, a evenimentelor și a interpretărilor.[101]

Sub aspectul metodologiei, trebuie să menționăm faptul că a cunoaște trecutul înseamnă a organiza, a controla și a urma metode riguroase.[102] Utilizarea rațională a demersului cantitativ-statistic rămâne o constantă a cercetărilor istorice, fiind și în prezent indispensabil, mai ales când investigația acoperă secole și țintește să adune-și într-o a doua etapă să interpreteze-transformările survenite în normele și principiile disciplinare sau în fizionomia „păcatelor" și a „deviațiilor" societăților.[103] Metoda cantitativă permite o cartografiere a repartiției obiectelor și a practicilor, semnalează preferințele și absențele, repereazä relațiile și regularitățile.[104] Recurgerea masivă la măsurare nu înseamnă că datele cantitative aduc răspunsuri sigure și definitive, ci conturează mai bine problematica supusă studiului, drept pentru care analizei statistice a materialelor culturale îi urmează întrebarea logică privitoare la utilizările lor specifice de către grupuri sau indivizi.[105]

O reconstituire cât mai fidelă a universului misiunilor catolice și, desigur, a strategiilor misionare regăsite în Transilvania secolului al XVII-lea necesită deopotrivă o analiză cantitativă, focusată asupra evaluării numerice a unor aspecte specifice fenomenelor studiate în vederea testării ipotezelor cauzale, precum și o abordare calitativă, menită să acopere descrierea comprehensivă a unui fenomen și să genereze noi piste de investigație istorică.[106]Studiul istoriei Bisericii în epoca modernă timpurie și impactul său atât pe termen scurt, cât și pe

---

[101] Hérubel, *Historical Scholarship*, p. 147.

[102] Ovidiu-Ștefan Buruiană, *Metodologia cercetării istorice*, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2012-2013, p. 7.

[103] Schilling, *Chiese confessionali*, p. 133.

[104] Convorbire între Maria Carpov și Roger Chartier (septembrie 1996), în Chartier, *Lecturi și cititori*, p. 13.

[105] *Ibidem*.

[106] Sorin Dan Șandor, *Metode și tehnici de cercetare în științele sociale*, pp. 23-24, accesat la http://www.apubb.ro/wp-content/uploads/2011/02/Suport-MTCS-Ro.pdf, la data de 23.08.2014, ora 17:23.

termen lung, asupra comportamentului, credinței și mentalității europene intră într-o nouă fază, caracterizată de două direcții principale: în primul rând, se deschide o pluralizare a modalităților de abordare și a metodelor, iar în al doilea rând, o orientare spre destinele individuale.[107] În absența periodizării și a metodelor cantitative, abordările tematice, teoriile emergente, direcțiile de investigație, precum și tehnicile și demersurile științifice în sine ale istoricilor ar rămâne nefondate și deschise forțelor centrifugale intelectuale.[108]

Grija pentru cantități și numere este așadar un prim pas în procesul înțelegerii transformărilor istorice și mutațiilor sociale; descrierea acurată a schimbărilor petrecute de-a lungul timpului trebuie să fie disponibilă înainte de dezvoltarea unor modele teoretice explicite, menite să genereze explicații ale fenomenelor în cauză.[109] Analiza cantitativă, favorizată de cele mai multe ori, și interpretarea statistică a acțiunii educative vine completată de metodele socio-științifice de tip calitativ-hermeneutic și de noi metode post-statistice, precum cele etnologice.[110] Ne propunem așadar să îmbinăm metodele cantitative (în ceea ce privește cuantificarea prezențelor catolice în Transilvania secolului al XVII-lea, a figurilor de misionari, a centrelor de unde vin și înspre care sunt afiliați, a susținătorilor, a veniturilor ordinelor catolice) și metodele calitative (contextualizarea, analiza și evaluarea informațiilor furnizate de materialul arhivistic, documentar și de literatura secundară). Acest lucru necesită deopotrivă apelul la raționamente inductive[111], astfel încât pe baza evenimentelor și a faptelor istorice să fie generate și aplicate

---

[107] Schilling, *Chiese confessionali*, p. 159.
[108] *Ibidem.*
[109] Barbara Laslett, "Beyond Methodology: The Place of the Theory in Quantitative Historical Research", în *American Sociological Review*, vol. 45, nr. 2, 1980, p. 217.
[110] Schilling, *Chiese confessionali*, pp. 159-160.
[111] Aplicată cu precădere în domeniul științelor exacte, metoda inductivă se bazează pe experiment și pe repetiție. Inducția este văzută ca generalizare din experiență, ca modalitate de a trage o concluzie, de a construi o generalizare pornind de la câteva cazuri particulare în care un fenomen este observat. Buruiană, *Metodologia cercetării*, p. 9.

noi concepte și teorii de cercetare, respectiv la raționamente deductive[112], în vederea unei analize critice a conceptelor istorice prin confruntarea lor cu evenimentele și faptele istorice.

În cazul de față, de o mare utilitate se poate arăta metoda analogică[113]. Având ca punct de plecare catolicismul și strategiile misionare catolice post-tridentine pe plan european, este necesară o comparație cu ceea ce se petrecea în spațiul transilvănean al secolului al XVII-lea, pentru a evalua în ce măsură vorbim despre o reflectare a transformărilor europene sau despre o evoluție particulară a catolicismului ardelean în materie de opțiuni confesionale. Trebuie să pornim de la comparabilitate, altfel spus, de la echivalența funcțională de acțiuni de control și de standardizare individuale sau colective, care la prima vedere pot părea total diferite. Depășind aceste diferențe, fie ele de tip fenotipic (grupuri responsabile, mediu juridico-instituțional, mijloace implicate) sau de tip conținut (justificare teologică, spiritualitate), este important să analizăm elementele de analogie în funcțiile religioase și sociale, în mecanismele individual-psihologice și socio-psihologice, precum și efectele produse pe termen lung asupra dispozițiilor, gândirii și formelor comportamentale umane.[114]

Analiza activității misionare catolice în Transilvania secolului al XVII-lea se dovedește a fi de mare importanță pentru istoriografia românească a Contrareformei, din moment ce prezentul demers își propune să racordeze spațiul transilvănean la evoluțiile înregistrate în Europa Central-Răsăriteană și să demonstreze faptul că transformările europene au avut un puternic impact asupra Transilvaniei, aspect în

---

[112] Spre deosebire de inducție care are la bază fapte și ajunge să genereze concepte, legi, teorii, deducția are ca punct de plecare teorii, principii, legi, postulate, ipoteze cu ajutorul cărora construiește enunțuri noi pe care, pentru a le conferi validitate, le confruntă cu faptele. *Ibidem.*

[113] Metoda analogică are la bază comparația ca argument științific. Rezultatele obținute au în vedere cunoașterea particulară a unor fapte, evenimente etc., nefiind posibilă trimiterea de la particular la general (metoda inductivă) sau de la general la particular (metoda deductivă). *Ibidem*, p. 10.

[114] Schilling, *Chiese confessionali*, p. 142.

măsură să probeze interdisciplinaritatea prezentei contribuții. Pentru a putea evalua corect impactul și, desigur, efectele disciplinării religioase nu se poate trece cu vederea colaborarea interdisciplinară dintre istoria Bisericii și istoria universală, dintre istoria teologiei și istoria societății.[115] O asemenea colaborare este eminamente necesară pentru o cercetare care are în vedere influența disciplinării sociale pe bază confesională asupra comportamentului și mentalității umane, interdisciplinaritatea încurajând o orientare spre etnologie și istoria vieții private, a cotidianului și reconstituind elementele de particularitate ale societății Vechiului Regim și ale persoanelor care au trăit în această societate atât la nivel individual, cât și la nivelul grupurilor profesionale (vecinătăți, uniuni de clanuri, colectivități legate de comunitate sau de Biserică).[116] Indispensabilă pare atunci opinia istoricilor Bisericii atunci când se ajunge la relațiile interconfesionale; dacă pe de o parte, diferențele în instrumentarul și spiritualitatea catolică și protestantă au fost de natură teologică, condiționate de istoria evenimențială, politică, juridică și instituțională, pe de altă parte, trebuie să pornim de la premisa că în sens restrâns, momentele ecleziastice și teologice au avut un rol important, alături de alți factori, în determinarea dimensiunii, a formei și, mai ales, a extensiunii cronologice cu care disciplina diferitelor biserici confesionale a marcat gândirea și comportamentul membrilor săi.[117]

În al doilea rând, ne propunem o inovare la nivelul surselor, valorificând documente publicate în spațiul european, precum și Arhivele Romano-Catolice Transilvănene, în vederea unei mai bune reevaluări a particularităților catolicismului ardelean. Atât izvoarele istorice primare (directe), cât și literatura secundară se dovedesc a fi de o mare importanță pentru istoric: dacă studiul literaturii secundare produse de istorici este indispensabil pentru a dobândi o viziune de ansamblu asupra unei perioade și a unui proces istoric, pe de altă parte,

---

[115] *Ibidem*, p. 140.
[116] *Ibidem*.
[117] *Ibidem*.

apelul la izvoarele istorice primare este fundamental pentru verificarea, validarea ipotezelor regăsite în lucrările diferiților specialiști, îmbogățind din punct de vedere cantitativ cunoașterea istorică.[118] Lucrul cu sursele primare va presupune atât operații analitice-critică externă (data, locul găsirii documentului, elemente de reper) și internă (condiții de emitere, analiză de conținut), precum și operații sintetice (compararea documentelor și confirmarea unui fapt particular, regruparea faptelor individuale în cadrul general, stabilirea de conexiuni între fapte, aplicând metoda deductivă, respectiv ajungerea la generalizare).[119] În urma cercetării, plănuim să subliniem particularitățile Contrareformei în Transilvania secolului al XVII-lea, elaborând un model de analiză personalizat al misiunilor catolice în teritoriul de la frontierele *Christianitatis*, arătând faptul că existența unei conlucrări misionari franciscani-laici transilvăneni a pregătit calea Reformei catolice inițiate de Habsburgi începând cu secolul Luminilor.

Având în vedere că cercetarea istoriei Bisericii vine integrată în paradigma confesionalizării, deci pusă în raport cu o perspectivă comparativă de tip interconfesional și interregional la nivel european și permițând analiza disciplinării sociale, domeniului religios i se dă ocazia de a deveni o sondă universală pentru a explora istoria formării și modelării comportamentului, gândirii, mentalităților și credințelor indivizilor europeni la începutul epocii moderne.[120] Luând în considerare faptul că o asemenea analiză nu are pretenția exhaustivității, suntem de părere că prezentul demers ar putea oferi noi perspective istoriografice, stând la baza unor viitoare cercetări independente și încurajând dezvoltarea domeniilor istoric și istoriografic românesc.

---

[118] Bogdan Murgescu, „Metodologia cercetării istorice", http://ro.scribd.com/doc/36925615/METODOLOGIA-CERCETĂRII-ISTORICE-B-Murgescu#scribd, accesat la data de 07.10.2015, ora 21:40.

[119] Ovidiu-Ștefan Buruiană, Emanuel-Andi Mihalache, *Curente și orientări actuale în istoriografie*, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2014-2015, p. 10.

[120] Schilling, *Chiese confessionali*, p. 160.

CAPITOLUL 2
„REFORMĂ CATOLICĂ" – „CONTRAREFORMĂ" – MISIONARISM CATOLIC ÎN EUROPA CENTRAL-RĂSĂRITEANĂ ÎN SECOLUL AL XVII-LEA

2.1. De la „revoluția protestantă" (1517) la Conciliul tridentin (1545-1563)

2.1.1. Pregătind calea Reformei protestante[1]*. Premisele ideii* **de reformatio** *Ecclesiae în Evul Mediu târziu (secolele XIV-XVI): lollarzi, husiți,* **devotio moderna**, *Umanism*

În istoriografia europeană a ultimelor decenii asupra problematicii Reformei protestante pare să-și facă loc comun premisa potrivit căreia

[1] Expresia „revoluție protestantă" desemnează prin convenție perioada istorică inaugurată de protestul lui Martin Luther la Wittenberg în 1517, întâmplare cunoscută și sub denumirea de „scandalul indulgențelor". Sub presiunea momentului și în contextul dinamicilor politice determinate de acesta, s-a dezvoltat un puternic fenomen de dizidență culminând cu separarea de Biserica Romei. Termenii rupturii de Roma erau în primul rând de factură religioasă: se solicita abandonul formelor devoționale pur exterioare, se revendica libertatea interioară a credinciosului și libera ascultare a *verbum Dei,* se spera în noi forme de participare religioasă. Dar erau, desigur, și termeni politici: odată deschis conflictul, Luther și primii reformatori au fost constrânși, pe de o parte, să regândească fundamentele modului de a fi al Bisericii ca și comunitate; pe de altă parte, au fost obligați să se întrebe asupra semnificației ce urma a fi atribuită „autorităților seculare" sau „guvernului temporal" și asupra raporturilor ce trebuiau menținute cu aceste realități, atât din punctul de vedere al credinciosului ca individ, dar și al confesiunii religioase. Adjectivul „protestant" are o origine cu totul episodică, născându-se din solemnul „protest" pe care statele reformate l-au făcut la 1529 împotriva deciziilor celei de-a doua Diete de la Speyer. Substantivul *reformatio* are în schimb rădăcini biblice profunde, exprimând conceptul, urgența unei „întoarceri la Antichitate", la origini, la condiția unei purități primitive, rechemând la penitență și la reînnoirea interioară a omului, la o renaștere, la necesitatea de a „face noi" lucrurile (Romani, 12:2, Galateni, 6:15, Apostoli, 21:5). Fabio Fiore, *Fede e tolleranza: problemi religiosi e riforma della cristianità in Europa fra XVI e XVII secolo,* Paravia, Torino, 2000,p. 36.

„Creștinătatea” (*Christianitas*, *Respublica christiana*) – în sensul teritoriilor care îl recunoșteau pe Papă drept autoritate spirituală supremă-a primit o puternică lovitură în secolul al XVI-lea, odată cu apariția și răspândirea ideilor reformatoare.[2] Este lesne de înțeles acest fapt dacă privim evoluțiile ce au urmat momentului Wittenberg (1517), deci publicării tezelor lui Martin Luther ca pe o ruptură apărută în cadrul Creștinismului occidental, o ruptură legată direct de inovații teologice specifice: justificarea prin credință (*sola fide*)[3], autoritatea Bibliei (*sola*

[2] Pe parcursul secolelor XV-XVI, Europa era traversată de ample procese de transformare culturală și instituțională care au influențat profund cursul istoriei. Asemenea procese, deja anunțate de Evul Mediu târziu, aveau să se desfășoare pe două planuri în prima etapă a modernității. În primul rând, schisma (în sensul de ruptură) provocată de Luther la începutul secolului al XVI-lea, la apogeul unui ciclu lung de lupte și de aspirații privind reforma religioasă dezvăluia caracterul fals al unității religioase. În decursul unui singur secol, Creștinătatea renunța să mai constituie liantul societății europene, dezarticulându-se și dând naștere unei pluralități de noi „ortodoxii” (în sensul de adevăruri de credință). În al doilea rând, dizolvarea Republicii creștine conducea deja din secolul al XV-lea la un sistem diferențiat al statelor europene, iar ulterior, în secolul al XVI-lea, cu dezvoltarea doctrinei juridice a suveranității, la deplina și conștienta emancipare a statelor naționale. Criteriul sub semnul căruia începea să fie plasată politica numeroșilor suverani (regii în Franța, Anglia și teritoriile scandinave, principii teritoriali în Germania, elita urbană în cantoanele elvețiene) nu mai era reprezentat de ideea creștină și universală a binelui comun (*bonum commune*), cât mai degrabă era dictat de necesitățile particulare ale națiunilor în formare. Cu vidul de autoritate care lovea Biserica romană, chiar și în sfera politicii ecleziastice, suveranul dobândea autoritate crescândă și libertate de acțiune, putea să decidă în mod autonom, până la a deveni un tip de „balanță” în fața conflictelor teologice și religioase. În acest context, se deschidea perioada definită sugestiv ca „epoca/vârsta confesională a istoriei europene”. *Ibidem*, p. 27.

[3] Justificarea prin credință este principiul potrivit căruia creștinul se poate mântui nu prin intermediul faptelor bune, deci al unui comportament bine definit din punct de vedere teologic, ci datorită credinței trăite și manifestate printr-un contact direct cu Dumnezeu, care este facilitat de cunoașterea cuvântului Evangheliei sale. Acest principiu subminează autoritatea clerului de a se constitui în singura formă de mediere între Dumnezeu și om și, deci, de a gestiona/acorda salvarea sufletului printr-o mecanică ritualică particulară (confesiune, penitență).

Scriptura)[4], sacerdoțiul universal[5], liberul arbitru[6]. Reforma lui Luther a adus într-adevăr o perspectivă distinctă de înțelegere a creștinismului, oferind o nouă posibilitate de asigurare a salvării sufletului (grația divină) și exprimând potențialitatea mișcării de a propune soluții doctrinare diferite de cele ale Romei.[7]

Orice discuție despre Reformă ar trebui însă să aibă ca punct de plecare evenimentele datând din secolul precedent afișării tezelor lui Martin Luther (1517). Tendința de a ridica Reforma protestantă la rangul de piatră miliară în drumul spre modernitate și secularizare, un fundament al progresului care probează triumful raționalismului asupra „superstițiilor” în secolul Luminilor are rădăcini adânci în cultura istorică și istoriografia occidentală și anglo-americană, continuând să exercite o

[4] Conform viziunii protestante, unica sursă a adevărului revelat și singura normă pentru înțelegerea corectă a doctrinei creștine este Biblia. În acest context, este lesne de înțeles atribuirea de către reformatori a rolului exclusiv de fundament al autorității Scripturii (*principium unicum*) în comparație cu alte surse de autoritate (Tradiția, *magisterium*-ul Bisericii).

[5] În viziunea reformatorilor protestanți, fiecare individ poate fi preot atât pentru sine însuși, cât și pentru ceilalți creștini. Acest principiu îi acordă credinciosului posibilitatea de a fi ales *pro tempore* dintre co-religionarii săi, de a oficia Liturghia și de a administra sacramentele pentru comunitate fără a i se pretinde anumite calități sau o pregătire particulară. Sacerdoțiul universal pune într-un con de umbră aura sacră a clerului și tendința prelaților de a se reprezenta ca ordin separat de restul indivizilor.

[6] Liberul arbitru statuează obligația fiecărui credincios de a citi din Scriptură pentru a construi o interpretare proprie. Această idee vine ca o anulare a pretenției Bisericii romane de a fi unicul depozitar legitim al cunoașterii și al adevărului Cuvântului lui Hristos, invocată prin autoritatea Sfinților Părinți și Doctori ai Bisericii, a conciliilor ecumenice și a suveranilor pontifi.

[7] Pornind de la concepțiile și mitologia protestantismului ca alteritate confesională, în ciuda apartenenței protestanților la Creștinismul occidental (așa-zisul creștinism latin), William Naphy a atribuit Reformei protestante dimensiunea unei revoluții („revoluția protestantă”), avansând ideea potrivit căreia principiile fundamentale ale mișcării protestante au ajuns ulterior să se constituie într-o cultură specifică unei alte forme de creștinism (*l'altro Cristianesimo*); această cultură a tins să valorizeze în țările în care protestantismul nu a fost suprimat, autonomia și responsabilitatea indivizilor, modelând o sferă a individualității independentă de principiul autorității clasice și de instituțiile care îl impun (Biserică, stat, familie). William Naphy, *La rivoluzione protestante. L'altro cristianesimo*, con una traduzione di Alessandro Zampieri, Rafaello Cortina Editrice, Milano, 2010, p. XII.

importantă influență.[8] Deși interpretarea protestantă a Reformei ca origine a modernității care a dominat întreaga istoriografie a secolului al XX-lea a fost contestată, nu este niciun dubiu că perioada cuprinsă între secolul al XIV-lea și jumătatea secolului al XVII-lea-amintită ca *temps des réformes* de istoriografia franceză sau *Reformation und Konfessionalisierung* de istoriografia germană-a generat transformări semnificative care pot fi definite prin prisma mai multor aspecte ca „prima modernitate".[9]

Cu toate acestea, nu neglijăm nici ipoteza potrivit căreia am putea să definim reînnoirea catolică drept procesul care, la începutul secolului al XVI-lea, a adus o atenție extraordinară asupra Bisericii; preocuparea particulară față de salvarea sufletului și față de Biserica ce ducea la salvarea sufletului era deja formată în interiorul catolicismului. Exigențele unei experiențe intime a credinței, a unei predicații care venea în întâmpinarea problemelor și mentalității *vulgus*-ului, teologia nouă și critica socială a predicilor erau un fenomen caracteristic pentru întreaga Europă.[10]

În Evul Mediu târziu, de la sfârșitul secolului al XIV-lea și pe tot parcursul secolului al XV-lea, Biserica occidentală a devenit terenul în care trebuiau sădite semințele Reformei.[11] Adevăratele probleme erau deja puse în discuție-și odată cu acestea, necesitatea unei reforme-la sfârșitul secolului al XIV-lea, când diferite națiuni europene au recunoscut la 1378 legitimitatea unui papă, cu reședința la Roma (susținut de Sfântul Imperiu Roman, de Anglia și de formațiunile politice din Peninsula Italică) în detrimentul altuia, cu reședința la Avignon (acceptat

---

[8] Walsham, *The Reformation,* p. 497.

[9] Heinz Schilling, "*L'Europa delle chiese e delle confessioni*", în Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Le radici storiche dell'Europa: l'età moderna*, Viella, Roma, 2011,p. 71.

[10] Katalin Péter, "Il Rinnovamento cattolico e la Riforma protestante", în Caprioli, Vaccaro (ed.), *Storia religiosa dell'Ungheria*, p. 189.

[11] Reformei catolice, ca termen istoric, i-a fost atribuită o perioadă bine definită, care a debutat cu Conciliul din Trento (1545-1563) și s-a încheiat cu pacea din Westfalia (1648). În termenii epocii, originea sa ar trebui însă căutată în secolul al XV-lea, odată cu difuzarea în întreaga *Christianitas* occidentală a unei dorințe profunde de reînnoire, astfel că atunci când a apărut și s-a afirmat mișcarea protestantă exista deja în cadrul Bisericii romane un proces ce putea fi numit reformator. Este evident faptul că la baza problematicii Reformei nu a stat doar chestiunea indulgențelor, ci avem de-a face cu încercarea de a căuta o sinteză teologică nouă, deschisă la schimbările pe care societatea și cultura le traversau în perioada menționată. Antonio Gentili, Mauro Regazzoni, *La spiritualità della Riforma cattolica. La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*, Edizione Dehoniane, Bologna, 1993, pp. 18-19.

de Franța, Spania și Scoția).[12] Exponenții Bisericii și ai Școlilor de teologie au început să solicite convocarea unui conciliu general ca și „corp legislativ suprem”, în măsură să soluționeze problema spinoasă a existenței mai multor papi în competiție, ceea ce a simbolizat și primul pas spre constituirea unui sistem normativ uniform.[13] Convocat în anul 1409, Conciliul din Pisa a reprezentat prima tentativă de a utiliza acest instrument ca modalitate de lichidare a problemei celor doi papi în ciuda faptului că rezultatele nu au fost cele scontate, ajungându-se la alegerea celui de-al treilea suveran pontif.[14] Următorul conciliu, reunit la Konstanz (1414-1418), a obținut un succes major: i-a depus pe cei doi papi, a acceptat abdicarea celui de-al treilea și a ales un nou suveran pontif în persoana lui Martin V, ceea ce a adus finalul Marii Schisme și al așa-numitei noi „captivități babiloniene”.[15] În același timp, s-a pus capăt conciliarismului, deoarece Martin V și succesorii săi nu au manifestat niciun interes față de instituirea unui guvern „constituțional” al Bisericii menit să controleze și să contrabalanseze autoritatea Papei. Pe de altă parte, s-a creat un precedent, întrucât în epoca Reformelor protestantă și catolică, conciliile și consistoriile au fost văzute ca o bună soluție pentru controversele ce zguduiau Biserica romană.[16]

Dar conciliarismul nu a constituit singura mișcare reformatoare datând din perioada târziu medievală. O altă inițiativă cu caracter reformator (mișcarea lollarzilor) a apărut în Anglia, la sfârșitul secolului al XIV-lea, când filosoful și teologul John Wycliff a reclamat ca fiind imperios necesară existența unei Biserici umile și dedicate sărăciei, precum și dreptul credincioșilor de a citi și de a interpreta Biblia.[17]

---

[12] Naphy, *La rivoluzione protestante*, p. 3.

[13] Paola Marone, “Il concilio di Pisa del 1409. Genesi e sviluppi della tesi conciliarista”, în *InStoria. Quaderni di percorsi storici*, nr. 5, 2009, pp. 31-33.

[14] *Ibidem*.

[15] Philip H. Stump, “The Council of Constance (1414-1418) and the End of the Schism”, în Joëlle Rollo-Koster, Thomas M. Izbicki (eds.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 395-443.

[16] *Ibidem*.

[17] Margaret Aston, *Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion*, The Hambledon Press, London, 1984, pp. 243-273; William Farr, *John Wycliffe as Legal Reformer*, E. J. Brill, Leiden, 1974, pp. 7-22.

A doua mișcare de factură reformatoare (mișcarea husiților) s-a născut în Europa Centrală prin receptarea, preluarea și adoptarea ideilor lui Wycliff de către Jan Hus; acesta a criticat bogățiile excesive ale Bisericii romane, aducând în prim-plan abuzurile din partea înalților prelați.[18] În acest context, a devenit tot mai veridică ideea potrivit căreia încă înainte de momentul Luther, asistăm la afirmarea unei forme de creștinism contrapus „papismului"; suntem de părere că primele exigențe reformatoare[19], precum și conștientizarea necesității unei schimbări nu și-au avut rădăcinile doar în nivelurile înalte ale societății (nobilime, aristocrație) sau în grupurile restrânse ale teologilor, ci mai degrabă „Reforma" era deja în plină desfășurare în timpul în care Martin Luther afișa tezele sale pe porțile catedralei din Wittenberg (1517), asumând dimensiunile unei mișcări de masă stimulate de *devotio moderna* și de Umanism.[20]

---

[18] Husismul s-a manifestat sub două versiuni distincte: cea mai puțin radicală a fost cunoscută sub numele de „utraquiști", adepții celebrării liturgice în limba vernaculară și ai comuniunii sub ambele specii-*utraque specie*. În schimb, aripa radicală a fost reprezentată de *Unitas Fratrum* și a militat pentru respingerea dogmei transubstanțierii, pentru respingerea sacerdoțimii ca ordin separat de restul *corpus*-ului de credincioși, precum și pentru opoziția față de orice formă de violență, pedeapsa capitală sau serviciul militar. Howard Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1967, pp. 35-55; 56-97; Thomas A. Fudge, *Jan Hus: Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I. B. Tauris, London-New York, 2010, pp. 75-95.

[19] Când Creștinătatea pierdea speranța unei purificări profunde și ample a Bisericii, în cadrul ordinelor religioase se produceau numeroase reforme parțiale, propunându-se o reîntoarcere la o disciplină mai riguroasă. Astfel, dominicanii au cunoscut crearea așa-numitei Congregații de Olanda; printre camaldolezi s-au infiltrat ideile propuse de Paolo Giustiniani (experiența și observarea singurătății absolute); printre franciscani, un erou al sărăciei și al devoțiunii, Matteo de Bascio, dădea naștere unei noi familii religioase, capucinii. În același timp, s-a remarcat figura dominicanului Battista de Cremona, care a început să predice reforma individuală. Alte inițiative au fost reprezentate de apariția Oratoriului iubirii divine (*Oratorio del divino amore*), Genova, 1497, care plasa accentul pe rugăciune, pe sanctificarea personală și pe punerea în slujba aproapelui și care a stat la baza nașterii teatinilor (1524). Crearea teatinilor a fost urmată îndeaproape de fondarea barnabiților și a iezuiților. Acești „preoți reformați" trăind în mijlocul poporului intenționau să ofere un exemplu de virtute sacerdotală, să redea cultului decorul și solemnitatea specifice, să-i readucă pe credincioși la practica sacramentală, să predea catehismul, respectiv să se ocupe de activități sociale și caritative. Contemporane cu aceste congregații de preoți regulari au fost ursulinele, ale cărui fundament a fost pus la Brescia, în anul 1535, de către Angela Merici. Italia Renașterii a cunoscut așadar primele simptome ale unei transformări religioase în anii în care Martin Luther nu vorbise încă despre o Reformă. Jean Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, edizione italiana a cura di Mario Bendiscioli, Grupo Ugo Mursia Editore, Milano, 1976, pp. 34-36.

[20] Naphy, *La rivoluzione protestante*, p. 7.

Devotio moderna și Umanismul au fost doar doi dintre factorii care au modificat nu doar maniera de gândire și de concepere a religiei și a Bisericii ca instituție, dar și a practicilor prin care poporul creștin relaționa cu Dumnezeu, aspecte ce s-au constituit într-un teren fertil pentru Reforma luterană. În acest context, laicii au început să fie atrași de interiorizarea devoțiunii prin modalități care s-au îndepărtat de ideea salvării instituționalizate de Biserică, gândite în raport de complementaritate, nu neapărat de antiteză.[21] Mișcarea cunoscută sub denumirea generică de *devotio moderna* a venit cu opțiunea modificării structurilor instituționale ale Bisericii oficiale, făcând apel la toți credincioșii și cerându-le să devină parte componentă a vieții devoționale.[22] Vorbim în acest context despre o proliferare a predicilor și a predicatorilor, realitate inspirată de necesitatea permanentă de *lectio*

[21] Cu rădăcini în Țările de Jos în secolul al XIV-lea și cuprinzând Germania, Franța și regiuni din Italia, mișcarea cunoscută sub numele de *devotio moderna* s-a caracterizat prin preferința pentru simplitate a Bisericii originare și a formulei sale de credință. Definită și difuzată la sfârșitul secolului al XIV-lea de Jan van Ruusbroec, Geert Groot și de *Frații Vieții Comune*, *devotio moderna* a acordat mai puțină importanță sacramentelor, ceea ce este explicabil dacă luăm în considerare faptul că aproximativ jumătate din cler murise în epidemiile din a doua jumătate a secolului al XIV-lea și că în multe parohii populația era afectată de lipsa personalului ecleziastic. În schimbul răspunsului instituțional care devenea puțin practicabil, adepții mișcării susțineau că Dumnezeu putea fi înțeles nu doar de *studiosi*-i teologiei scolastice, ci și de cele mai umile categorii sociale. Impactul catastrofal pe care Moartea Neagră l-a avut asupra europenilor a determinat o concentrare asupra mortalității ca pedeapsă pentru impuritatea genului uman, natura intimă și mediatoare a sacramentului missei creștine, suferința fizică a lui Iisus (*passio Christi*) și resurecția sa funcționând ca argumente decisive pentru o societate lovită de moarte. Anne Bollmann, "The Influence of the *Devotio Moderna* in Northern Germany", în Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon (eds.), *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages,* E. J. Brill, Leiden-Boston, 2014, p. 231.

[22] Faptul că asistăm la dezvoltarea unei noi tipologii confesionale care a adus în centrul atenției pietatea individuală și relația directă cu Dumnezeu este probat deopotrivă de înflorirea asociațiilor de laici sau a literaturii devoționale. Cea mai cunoscută asociație de laici constituită după modelul unei vieți semi-monastice a fost reprezentată de confraternitatea *Vieții Comune*, în timp ce o versiune monastică avea să se dezvolte odată cu *Canonicii Regulari* ai Sfântului Augustin, aparținând Congregației din Windesheim (*Congregatio Vindesemensis*), fondată de Florentius Radewijns în anul 1387. O nouă religiozitate a fost exprimată și de literatura devoțională, subliniind importanța participării laice la viața religioasă și la operele caritabile: *De imitatione Christi* (Thomas de Kempis), *De spiritualibus ascensionibus* (Gerhard Zerbolt). John van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008, pp. 266-269.

Evanghelica, de lectură și mai ales de re-lectură a Evangheliei prin predici transmise în limba poporului, *in volgare.*

În ceea ce privește Umanismul, acesta a exercitat o influență majoră asupra modului de înțelegere și de raportare la religie.[23] Inițial o mișcare literară care își propunea puritatea stilului și buna morală plecând de la exemplul clasicilor, Umanismul a pus bazele unei reînnoiri de natură religioasă, revalorificând operele părinților Bisericii (greci și latini) și arătând un viu interes pentru retorica clasică, destinată să devină un instrument esențial al renovării pastorației creștine în secolul al XVI-lea.[24] Este adevărat că umaniștii au criticat pompa și luxul clerului, dar nu au manifestat o sensibilitate față de o reformă a moralei religioase, ci mai degrabă au militat pentru *buona vita*, convinși de posibilitatea de a atinge perfecțiunea vieții mundane nu prin desăvârșirea morală, ci prin cea literară și socială.

---

[23] Noile centre de educație primară și secundară care au apărut în Europa Renașterii, în care *studia humanitatis* figura în centrul *curriculum*-ului, au avut ca scop difuzarea unui model educativ al cărui obiectiv fundamental consta în formarea pietății (*pietas*) învățăcelului cu scopul de a-l îndrepta înspre o viață activă (Biserică, stat), ambianță în care retorica asuma un rol decisiv. Cel mai relevant exemplu în acest sens a fost reprezentat de Erasmus din Rotterdam; îmbinând preferința pentru literatura clasică (prima operă publicată a fost *Adagia*, o colecție de „proverbe" latine și grecești) și lectura critică a cărților Noului Testament (s-a apropiat de textele scripturistice cu detașare, considerându-le în același fel în care umaniștii se raportau la documentele Antichității), Erasmus a condamnat injustițiile epocii sale, cu precădere abuzurile înregistrate în sânul Bisericii. Potrivit celor afirmate de învățat, această degenerare a culminat cu primele controverse cristologice care au cauzat pierderea de către Biserică a simplității sale evanghelice, făcând-o victimă a „pedanteriei" filosofice. Erasmus a respins confesiunea, indisolubilitatea căsătoriei, precum și alte principii fundamentale ale vieții creștine și ale constituției ecleziastice, punând în locul acestora cuvântul simplu al Scripturii. În aceeași ordine de idei, a considerat celibatul preoților, posturile, pelerinajele, venerarea sfinților și a relicvelor, precum și rugăciunile drept pervertiri create de formalismul scolastic, iar sanctității conferite de „faptele bune", Erasmus a substituit „filosofia lui Hristos", un ideal etic natural, ghidat de umanitate (*saggezza*). Rolul lui Erasmus în Reforma protestantă și în cea catolică, dar și în consolidarea concepției „moderne" despre religie a fost cel mai bine exprimat în *Enciclopedia Cattolica*, în cadrul căreia teologul catolic Joseph Sauer (1872-1949) a scris la 1909 următoarele: *„operele literare redactate de Erasmus [...] îl ridică pe acesta la rangul de părinte intelectual al Reformei...Erasmus vede Scolastica drept cea mai mare pervertire a spiritului religios"*. Naphy, *La rivoluzione protestante,* pp. 14-15; a se vedea și Bard Thompson, *Humanists and Reformers. A History of the Renaissance and Reformation,* William B. Eedmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, 1996, pp. 333-347.

[24] Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa ed America (secoli XVI-XVII)*, prima edizione, Carocci editore, Roma, 2004, pp. 42-43.

2.1.2. O idee originară, două soluții doctrinare sau despre evoluțiile unui creștinism dublu fațetat: Reforma protestantă și Reforma catolică în secolul al XVI-lea

2.1.2.1. Martin Luther[25] și momentul Wittenberg. Rădăcinile „revoluției protestante” și moștenirea reformatorului german

“Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden zur Quelle zurückkehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füssen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen.”[26] (Goethe către Eckermann, 1832)

---

[25] Luând în considerare vasta bibliografie dedicată „părintelui Reformei”, dorim doar să punctăm câteva repere relative la formația lui Martin Luther și a modului în care pregătirea lui s-a reflectat în dezvoltarea noilor concepții teologice. În 1501 Luther a intrat la Universitatea din Erfurt, iar din 1505 a început studiile de drept. Scăpat dintr-o furtună și invocând protecția Sfintei Ana, a abandonat studiile de drept și a decis să intre în ordinul augustinienilor. În 1508 și-a reluat studiile, obținând titlul de doctor patru ani mai târziu. Între anii 1513-1516, Luther și-a concentrat atenția asupra scrisorii Apostolului Pavel către Romani, manifestând convingerea că salvarea nu era altceva decât un dar dat de Dumnezeu prin credință, concepție cunoscută ulterior sub numele de „justificare prin credință” (*giustificazione per sola fede*). Există trei opere majore aparținând teologului german: 1. *An der Christlichen Adel Deutscher Nation* (*Nobilimii creștine de națiune germană*), cu o focusare asupra ideii sacerdoțiului universal, exprimând critici la adresa doctrinei tradiționale, iar pentru prima dată în istoria Occidentului, Papa era definit ca Antihrist; 2. *De captivitate Babylonica Ecclesiae* (*Asupra captivității babiloniene a Bisericii*), tratând perioada papatului de la Avignon, exprimând critici la adresa numărului și interpretării sacramentelor și acceptând ca sacramente autentice doar Comuniunea euharistică, Botezul și Confesiunea; 3. *De libertate christiana* (*Von der Freiheit eines Christenmenschen/Despre libertatea creștinului*), având ideea centrală a libertății pe care Dumnezeu o conferă credincioșilor pentru a duce o viață ghidată de dragoste și de devoțiune. Marco Benati, *Martin Lutero, il monaco ribelle*, pp. 7-19, https://books.google.ro/books?id=HElJ CQAAQBAJ&pg=PA97&dq=martin+lutero&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=martin%20lutero&f=false, accesat la data de 04.06.2016, ora 13:52; Charlotte Methuen, “Luther’s Life”, în Robert Kolb, Irene Dingel, L’ubomír Batka (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2014, https://books.google.ro/books?id=s3lPAwAAQBAJ&pg=PT807&dq=martin+lutero&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=martin%20lutero&f=false, accesat la data de 04.06.2016, ora 13:57; Roland Herbert Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Abingdon Press, Nashville, 2013, pp. 21-37.

[26] Eduard Engel, *Geschichte der Deutschen Literatur von den Anfängen bis in die Gegenwart*, vol. I. von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert, Salzwasser Verlag, Paderborn, 2015, p. 164.

Creștinătatea Evului Mediu târziu a fost o entitate suplă, flexibilă, variată, adaptată la nevoile, îngrijorările și gusturile indivizilor (cu toate trăsăturile crude și primitive) care le-au creat; nu a fost prin urmare o tiranie inflexibilă, prezidată de o autoritate supremă, ci a lăsat spațiu pentru preferințele personale și pentru inițiativele locale și private.[27]

Utilizarea termenilor „decadență" sau „corupție" ar trebui evitată pentru a explica nemulțumirea născută în jurul anului 1500 față de Biserică: „corupția" este doar o metaforă care nu ne spune nimic despre adevăratele probleme ale Bisericii. Istoricul englez Euan Cameron lansează ipoteza potrivit căreia Biserica târziu medievală a fost vulnerabilă în fața criticilor, deoarece a asumat o prea mare varietate de responsabilități „secundare" pe care nu le-a mai putut respecta-sarcini care, în mod evident, au depășit rolul său primar de a furniza un „serviciu" religios, ceea ce a generat un conflict de responsabilități.[28] Lipsa de încredere în clerul secular demonstrată de

---

[27] Biserica medievală a amenințat, dar a și oferit confort spiritual; a disciplinat, dar a și relaxat. Dacă ar fi să luăm în considerare doar problematica pietății/devoțiunii, ar fi dificil să identificăm adevăratele motive ale nemulțumirii de masă față de Biserică. Avem de-a face cu un echilibru precar: pe de o parte, se poate remarca implicarea mai bine informată, mai acută și mai agresivă din partea laicilor în sfera religioasă (laicii doreau să supravegheze „reforma" clerului, să selecteze cei mai buni clerici pentru a le asigura asistența spirituală, limitând clerul la sfera de acțiune ecleziastică); pe de altă parte, asistăm la o devoțiune laică vizibilă, extravagantă, demonstrată de mărturii tangibile, la o pietate convențională, ritualizată, materialistă (laicii doreau să vadă, să atingă, să colecteze obiecte sacre, să se angajeze „în comerț" cu Dumnezeu pentru bunăstarea terestră și eternă). Aceasta însemna că nu funcția primară (eminamente religioasă) a fost responsabilă pentru vulnerabilitatea Bisericii în ajunul Reformei. Euan Cameron, *The European Reformation*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 19.

[28] Biserica a „servit" credincioșilor săi nu doar prin asistență spirituală în timpul vieții, dar și imediat după moarte. Tot Biserica a fost cea care a oferit credincioșilor șansa de a intra în ordinele monastice și de a atinge un nivel superior de sanctitate diferit de cel al congregației laice. Potențialele „distrageri" ale clerului de la toate aceste activități erau enorme. Ordinul clerical era un „mecanism corporatist" european care a servit numeroaselor necesități sociale, administrative și politice ale indivizilor. Biserica și clericii au păstrat o mare proporție în sistemul european de educație și învățământ. Universitățile din Evul Mediu

pietatea laică pre-luterană nu a fost deloc surprinzătoare, pusă în lumina bine-cunoscutei „caste" clericale caracterizată de privilegii legale mai degrabă decât de formație vocațională.[29]

În primă fază, fenomenul cunoscut ulterior sub denumirea generică de „Reformă protestantă" a fost o mișcare de idei și de predici populare mai degrabă decât de stimulare religioasă și socială; această primă fază, de creare a unui climat favorabil opiniei, a fost o condiție *sine*

târziu erau dominate de influența Bisericii, fiind fondate de cele mai multe ori printr-o bulă papală. Multe ordine religioase, îndeosebi mendicanții, au conservat poziții în centrele universitare pentru a educa studenții. Inițiativele laicilor în domeniul vieții religioase au rămas sub cupola Bisericii, fără a desconsidera importanța carității religioase. Pe măsură ce guvernele secolelor XII-XIII au început să depindă tot mai mult de documentele scrise, laicii au concedat clericilor numeroase atribuții administrative care păreau să aibă de-a face mai mult cu administrația/birocrația decât cu religia. Oamenii Bisericii asigurau o mult mai bună birocrație, iar actele privind aspectele importante din viața laicilor ajungeau să fie apanajul exclusiv al Bisericii. Astfel, Biserica exercita/expunea cea mai sofisticată birocrație internațională și cel mai elaborat sistem legislativ din Europa acelei epoci. Indiferent că vorbim despre politică, educație, bunăstare socială, administrație, toate acestea erau marcate de prezența clericilor. Statele papale erau cea mai bună expresie a unor teritorii aflate sub control ecleziastic. Acestui aspect se adăuga și faptul că „prinți ai Bisericii" erau și principi (conducători seculari, reprezentanți ai autorității spirituale), precum arhiepiscopii-electori ai Sfântului Imperiu Roman sau principii-episcopi din Germania de Nord. „Ordinele cavalerești", care îmbinau idealurile cavalerismului și cele ale monasticismului, cruciadei și pelerinajului, au avut o puternică influență la marginile *Christianitatis* (teutonii la Marea Baltică, ordinul Sfântului Ioan în Mediterana confruntată cu otomanii, ordinele castiliene). Statutul clerical reprezenta un statut ce trebuia apărat *sui generis* și o armă ce putea fi folosită în sfera tuturor activităților bisericești, nu doar a celor strict religioase; cel mai bun exemplu era furnizat de papi, care au recurs la statutul lor ca și armă politică și economică. *Ibidem*, pp. 20-28; vezi și Hans Küng, *Cristianesimo. Essenza e storia,* Bur Rizzoli, Milano, 2013, https://books.google.ro/books?id=LjZAY0t2Q7cC&pg=PT96&dq=la+chiesa+medievale+e+la+burocrazia&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=la%20chiesa%20medievale%20e%20la%20burocrazia&f=false, accesat la data de 04.06.2016, ora 14:29; Pietro Zerbi, *Il medioevo nella storiografia degli ultimi vent'anni,* Vita e Pensiero, Milano, 1977, p. 43.

[29] Biserica a reflectat așadar societatea care a creat-o: conținea un monarh, o aristocrație, o „pătură de mijloc". Clericii își urmăreau propriile interese și ambiții și își construiau o carieră apelând la diferite mijloace, „ortodoxe" sau nu, „eșecul" clerului venind tocmai ca rezultat al specializării sale în diferite domenii: nepotism, ambiții, ostentație, extravaganță, absența calităților de umilință, mortificare și respingere a plăcerilor lumești prescrise de monasticism. Anthony D. Wright, *The Counter-reformation. Catholic Europe and Non-Christian World,* Ashgate Publishing, Aldershot, 2005, p. 7.

qua non a viitoarei „Reforme civice".[30] Contrar leitmotivului din istoriografia europeană, mișcarea lui Luther nu a fost inițial un protest, cât mai degrabă o adevărată descoperire religioasă: doar Dumnezeu putea asigura salvarea sufletului ca urmare a credinței, ceea ce echivala cu o abatere totală de la concepția tradițională, o drastică anulare a oricărui „merit" uman.[31] Luther a devenit un critic acerb al acelui gen de religiozitate potrivit căruia salvarea creștinilor era strict dependentă de un grup restrâns de *religiosi* (*religiosi di professione*): preoți, călugări, călugărițe, cardinali, episcopi, suverani pontifi.[32] În schimb, reformatorul german a fost un susținător fervent al ideii că fiecare credincios

---

[30] Ulterior s-au dezvoltat două tipuri diferite de ceea ce istoricii au numit generic „protestantism": magistral și radical. Cele două ramuri au avut ca punct de plecare aceeași rădăcină: refuzul manifestat de Martin Luther față de tipologia instituțiilor și a modalităților de obținere a salvării eterne concentrate asupra problematicii medierii în raportul credinciosului cu Dumnezeu. În timp ce ramura magistrală a ajuns să se identifice cu o mișcare strâns legată de autoritățile seculare (magistrați), aripa radicală a constat în respingerea unei mari părți din structurile sociale și economice existente, având ca scop reorganizarea profundă a culturii și a societății. Dacă Luther, Zwingli și Calvin au început o adevărată Reformă, adică o lucrare de corectare a ceea ce potrivit viziunii lor suferise o alterare comparativ cu primele secole ale creștinismului, reformatorii radicali înclinau spre o „restituire" mai degrabă decât spre o „reformare" a creștinismului. Cameron, *The European Reformation*, p. 110; vezi și Marco La Bella,"La mappa dei gruppi e movimenti religiosi non cattolici a Catania: i protestanti", în Renato D'Amico (coord.), *Diffusione e differenziazione dei modelli culturali in una metropoli mediterranea. Indagine sui gruppi e i movimenti religiosi non cattolici presenti a Catania,* Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 89-90.

[31] Ceea ce reformatorii au încercat să facă a constat în transmiterea unui mesaj particular credincioșilor, anume că salvarea sufletelor căzute nu era un proces compus din ritualuri menite să corecteze acele greșeli, ci o chestiune de păcat în sens real, de inabilitate masivă de a proceda corect, pe care doar Dumnezeu o putea îndrepta prin mila sa gratuită, cu caracter sacrificial. Tocmai acest act al grației divine făcea ca toate „faptele bune" realizate de creștini sau de Biserică în folosul indivizilor să devină nu doar total inadecvate, ci și înșelătoare, distrăgând *corpus*-ul de credincioși de la adevăratul scop, argument dezvoltat de reformatori prin apelul la teme precum păcatul, legea, Hristos, credința, justificarea, sanctificarea, predestinarea. Guido Dall'Olio, cap. "La religione: dall'età della Riforma e della Controriforma all'illumminismo cristiano", în Guido Dall'Olio, *Storia moderna: i temi e le fonti,* Carocci, Roma, 2004, p. 156.

[32] Relativ la caracteristicile pietății cinquecentești, aceasta putea fi portretizată ca un rezultat al unei capitulări, o renunțare la principii în detrimentul materialismului: Biserica a eșuat în a face ca religia să nu se transforme într-o „comercializare" prin care bunurile spirituale erau achiziționate cu prețul bunurilor lumești, generând o activă și adaptabilă colaborare între preoți și laici în dezvoltarea așa-numitei „matematici a salvării". Naphy, *La rivoluzione protestante,* p. 30; Cameron, *The European Reformation*, pp. 18-19.

trebuia să citească și să interpreteze Biblia, devenind astfel responsabil pentru propria credință; în viziunea sa, salvarea sufletului era garantată individual de către grația divină, singurul intermediar fiind credința.[33] Această reflecție nu era doar o descoperire intelectuală, ci și o experiență spirituală personală care a transformat viața fratelui augustinian și l-a determinat să pună în discuție formele tradiționale ale practicii religioase (viața monastică, serviciile divine, rugăciunile, sistemul penitențial, invocarea intercesiunii sfinților, pelerinajele), considerându-le forme de idolatrie.[34] Or, reflecția teologică și critica practicilor idolatre tradiționale deveneau inseparabile atâta timp cât idolatria constituia antiteza credinței.

Încă de la începutul activității sale reformatoare, Luther a făcut public programul său de îmbunătățire a societății creștine: 1. A acordat o mare importanță autorității temporale pe care a prezentat-o ca pe un membru al *corpus*-ului creștin (în cadrul comunității creștine, Cuvântul lui Dumnezeu trăia prin predicație și, desigur, și autoritatea temporală, ca parte a comunității, primea doctrina prin intermediul predicilor, ceea ce însemna că autoritatea temporală avea obligația de a veghea la bunăstarea materială și spirituală a supușilor); 2. Nu exista o separare netă între cele două sfere, ci o limitare a câmpului de acțiune

---

[33] Un punct comun al dezbaterilor protestante a fost reprezentat de principiul *Soli Deo Gloria*, însemnând recunoașterea că Dumnezeu este Dumnezeu și că nicio instituție ecleziastică și niciun sistem doctrinar nu îi putea lua locul. În timp ce Martin Luther considera că „gloria lui Dumnezeu trebuie căutată înainte de toate, mai presus de toate și în toate lucrurile, toată viața noastră trebuie să fie în permanență dedicată glorificării lui Dumnezeu”, Jean Calvin era de părere că dacă gloria divină venea atribuită unei biserici, unui stat sau chiar papei, se comitea un act de idolatrie, atâta timp cât gloria constituia un atribut exclusiv al lui Dumnezeu. A-l recunoaște pe Iisus ca singura cale de salvare și ca unicul cap al Bisericii însemna respingerea caracterului sacrificial al slujbei, intercesiunea sfinților și venerarea imaginilor sacre, considerate toate forme de idolatrie. După cum afirma Luther în Marele catehism (1529), prin toate aceste manifestări idolatre se voia o „reîntoarcere a lui Dumnezeu în cer” după ce a fost redus la stadiul de idol. G. C. Berkouwer, *Faith and Justification,* Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1954, pp. 55-57.

[34] Massimo Rubboli, *I Protestanti*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 2007, p. 33.

(comunitatea spirituală avea în vedere *cura animarum*, în timp ce autoritatea temporală asigura cadrul propice de difuzare a Cuvântului Evangheliei).[35] Puterea spirituală și cea temporală trebuiau să se pună de acord, ambele în ambianța *corpus*-ului creștin, dar fiecare în propria sferă de acțiune și cu mijloacele proprii: mijloacele autorității spirituale erau reprezentate de Cuvânt (predicație, sacramente, disciplină ecleziastică), în administrarea căruia puterea temporală nu putea interveni. Spada era însă atribuită de Dumnezeu doar autorității temporale.

Evaluând moștenirea lui Martin Luther, William Naphy este de părere că reformatorul de la Wittenberg a militat pentru o mai mare libertate de acțiune în sfera liturgică, dar în același timp nu s-a dovedit adversarul conformismului liturgic, al uniformizării liturgice a tuturor bisericilor luterane dintr-un anumit teritoriu ca semn al unei profunde unități de credință (ceea ce a rămas la stadiul de ideal și nicidecum nu s-a concretizat, dacă este să luăm în considerare strânsa dependență a luteranismului de capriciile magistraților sau ale principilor teritoriali)[36]. Influența pe care Martin Luther a exercitat-o asupra civilizației europene nu a fost doar mare, cât mai degrabă poliedrică, multifațetată. Ar fi o eroare să-l considerăm pe Luther un simplu teolog sau să-l vedem doar în ambianța restrânsă a activității religioase. El a fost, potrivit afirmației istoricului german Johann Joseph Ignaz von Döllinger, cel mai mare dintre germanii timpului său, în timp ce Reforma luterană a fost cel mai german moment din istorie (P. Joachimsen).[37] Sigur că nu se poate ca istoria unui popor să fie redusă la o problematică religioasă, fără a face apel și la realitatea politică, socială, economică, culturală.

---

[35] Vittorio Fazzo, *Protestanti e cattolici*, Edizioni paoline, Aedibus Curiae Episcopalis, Roma, 1960, p. 54.

[36] Naphy, *La rivoluzione protestante*, pp. 51-52.

[37] P. Joachimsen apud Preserved Smith, *The Social Background of the Reformation*, Collier Books, New York, 1920, p. 277; Attilio Agnoletto, *Martin Lutero*, Editrice Esperienze, Fossano, 1972, p. 13.

Reforma a început ca un atac la adresa „oprimării" din partea codurilor elaborate ale pietății rituale, dar s-a încheiat ridicând un comportament mai sever, mai rațional, mai solicitant decât era de așteptat. A început prin a critica statutul preoților, dar s-a încheiat prin a crea un corp profesional, mai bine calificat, instruit și dedicat de misionari culturali și religioși. A început prin a ataca teologia în numele „simplei Evanghelii" și al „întoarcerii la surse", dar la 1600, teologia protestantă era fără îndoială un ansamblu complex de învățături academice, mult mai difuzate decât scolasticismul medieval și susținut cu o mult mai accentuată determinare doctrinară.[38] Cu Reforma protestantă au câștigat drept de cetățenie toate revendicările, contestările și luările de poziție de până atunci, care fuseseră sistematic respinse: anticlericalismul, ostilitatea față de luxul Bisericii, dorința ca Biblia să fie la dispoziția tuturor, deci tradusă în limbile vernaculare, predicația, dorința de a reduce numărul de sacramente. Suntem la originile schemei istoriografice de periodizare a epocii moderne care încredința Reformei protestante rolul de inițiator al revoluțiilor născute în Europa.[39]

Prin intermediul breșei deschise de Luther a luat naștere totodată o dublă perspectivă de a pune în discuție „erezia": pe de o parte, era contestat dreptul statului de a pedepsi, iar pe de altă parte, mai puțin sensibil față de dogmă decât față de morală, statul avea să ajungă să facă elogiul diversității religioase. Cele două direcții s-au dovedit a fi convergente și au dominat secolele următoare, formând triunghiul „erezie"-teamă-putere, „erezia" devenind solidară cu autoritatea politico-religioasă care își pierduse supremația din cauza diferitelor „deviații". A lipsi Biserica de putere însemna a o elibera de teama contestațiilor și a o face mult mai permeabilă, mai flexibilă față de schimbare: Reforma protestantă a stat fără îndoială la baza noii conștiințe religioase, alimentată de critica bisericilor naționale.[40]

---

[38] Cameron, *The European Reformation*, p. 417.

[39] Adriano Prosperi, "L'inquisitore come confessore", în *Disciplina dell'anima,* p. 187.

[40] Jean Delumeau (coord.), *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico,* con una traduzione di Alberta Rizzi, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 131.

2.1.3. Conciliul din Trento ca punct de turnură în politica papală pe plan european: apărând și propagând credința catolică; fixând normele catolice; reformând viața religioasă a clerului și a laicatului catolic; pacificând Creștinătatea; afirmând unitatea papală

2.1.3.1. Dezbateri dogmatice și doctrinare

În interiorul lumii catolice tridentine a existat o diversitate de propuneri care a permis centralizarea romană din timpul perioadei cunoscute sub denumirea generică de „epoca Contrareformei”.[41] Este vorba despre mișcări spirituale care nu au fost epuizate în prima jumătate a secolului al XVI-lea, ci care au dăinuit de-a lungul secolelor; aceasta nu a însemnat a contrapune Biserica poporului Bisericii ierarhice, ci a pune în lumină un raport mult mai complex care a trecut de la simpla pietate populară la căutările spirituale ale elitelor.[42]

Poate mult mai amplu s-a dovedit discursul asupra diacroniei, asupra evoluției pe durată lungă a diferitelor fenomene: de la mișcările de reformă apărute în a doua jumătate a secolului al XV-lea și în prima

---

[41] Se consideră că reînnoirea Bisericii romane și evoluția spiritualității sale au cunoscut două momente fundamentale: 1. Prereforma (perioada de eforturi neorganizate); 2. Conciliul din Trento (perioada în care autoritatea a preluat controlul). Contrareforma a reprezentat perioada cuprinsă între a doua jumătate a secolului al XVI-lea și primele decenii ale secolului al XVII-lea; această mișcare spirituală țintind spre reorganizarea internă și externă a catolicismului s-a prezentat ca o reacție la adresa marii transformări culturale și religioase operată de Renaștere și de Reforma protestantă. Contrareforma a fost mai mult decât o simplă restaurare a Evului Mediu, din moment ce papalitatea a participat la dezvoltarea culturii renascentiste și la transformarea simțului artistic, respectiv a modalității de gândire. Neocatolicismul a respins Reforma protestantă, dar a absorbit și a dezvoltat Renașterea, remarcându-se impactul culturii Contrareformei în toate câmpurile de gândire și de acțiune: cultura formală a teritoriilor apusene s-a manifestat ca imediata continuare a Renașterii, dar viața spirituală a venit din nou pusă în legătură cu sentimentul religios și cu Biserica. Delumeau, *Il cattolicesimo*, p. 33; Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2010, p. 32; Eberhard Gothein, *L'età della Controriforma*, La Nuova Italia Editrice, Venezia, 1928, pp. 8-9.

[42] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 33.

jumătate a secolului al XVI-lea la perioada de *inquietudine religiosa*[43], tradusă prin iluzii și speranțe la o nouă eră, care a acompaniat prima perioadă a Reformei luterane, la represiunea inchizitorială de la mijlocul secolului al XVI-lea, la preocuparea de restaurare pastorală imediat următoare sesiunii conclusive a Conciliului tridentin, respectiv la afirmarea Bisericii triumfătoare (*Ecclesia triumphans*), birocratizate a epocii baroce.[44] Creștinătatea occidentală începea să trăiască o profundă experiență de transformare a vieții religioase sub semnul „foamei de Dumnezeu”[45] prin deschiderea spre pietatea personală. În acest climat agitat, Biserica oficială nu mai răspundea așteptărilor credincioșilor, permițând să se dezvolte incertitudinea teologică, structurile sale deveniseră grele, iar personalul ecleziastic (de la nivelurile inferioare la cele superioare) nu se ridica la nivelul așteptărilor credincioșilor („ignoranța”, lipsa reședinței episcopale).[46] Poporul creștin avea nevoie de o instruire clară în predicația doctrinară, de o teologie solidă și bine articulată (care nu putea fi predată decât de un cler instruit, renovat, disciplinat, care să-și îndeplinească principalele responsabilități pastorale).[47]

Refuzul de a convoca un conciliu a permis protestantismului să se apere, noului cult să se organizeze, iar frontierelor religioase să se traseze clar, adâncind prăpastia dintre cele două confesiuni creștine rivale. Convocat și reunit cu 20 de ani mai târziu, Conciliul tridentin (1545-1563) și-a ratat principalul său scop-reunirea/reunificarea *corpus*-ului de credincioși-atâta timp cât cele două părți în cauză nu aveau aceeași concepție despre ansamblul ecumenic (pentru protestanți-liber, deschis

---

[43] Gioacchino Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Donzelli editore, Roma, 1997, p. 8.

[44] Dankwart A. Rustow, Salvator Attanasio, *Freedom and Domination. A Historical Critique of Civilization*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, p. 294.

[45] Gabriele de Rosa, *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1998, p. 124.

[46] Delumeau, *Il cattolicesimo*, p. 42.

[47] *Ibidem*.

teologilor și laicilor, superior papei; pentru catolici-respingerea oricărei contestații asupra supremației papale).[48]

Deliberările conciliare au atins în paralel probleme dogmatice și de reformă, din moment ce existau trei probleme fundamentale care necesitau a fi abordate-fixarea dogmelor, reformarea vieții credincioșilor și pacificarea Creștinătății prin aducerea „dizidenților" la „turmă".[49] Astfel, în prima fază (1545-1547) pe plan dogmatic au fost aduse în discuție două teme centrale: raportul cu Scriptura și magisteriul Bisericii, având ca puncte-cheie apelul la tradițiile apostolice, respectiv salvarea sufletului prin credință și prin fapte bune.[50] Teologia tridentină a marșat pe ideea continuității creștine, definind „sursele credinței". Nu s-a interzis lectura și traducerea Bibliei în limbile vernaculare, dar s-a cerut ca în lecturile publice, în disputele religioase, în predicație și în tratatele de teologie *Vulgata* să fie considerată punct de referință.[51] În ceea ce privește păcatul originar, Trento a statuat că reconcilierea dintre om și Dumnezeu se făcea prin intermediul mediatorului-Hristos (pentru Adam și descendenții săi, păcatul originar nu a comportat doar durere, moarte fizică, „ignoranță", ci și prizonieratul în mâna diavolului).[52] Justificarea presupunea grația lui Dumnezeu prin intermediul căreia o persoană

---

[48] John W. O'Malley, "Trent, Sacred Images, and Catholics' Senses of the Sensuous", în Marcia B. Hall, Tracy E. Cooper (eds.), *The Sensuous in the Counter-Reformation Church,* Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 28-31.

[49] Lee Palmer Wandel, *The Reformation. Towards a New History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 113.

[50] Între anii 1536-1537, la inițiativa papei Paul III a fost convocat consiliul format din 9 membri care a compilat *Consilium de Emendanda Ecclesia* în cadrul căruia erau reunite în sinteză principalele capete de acuzare aduse curiei papale și erau indicate soluțiile cele mai rapide și mai potrivite. Se recomanda precauție în alegerea și pregătirea clerului, se insista asupra obligației episcopilor de a rezida în teritoriu, era sugerată necesitatea unei reforme a beneficiilor ecleziastice și erau deplânse excesiva centralizare și prerogativele mult lărgite ale Sfântului Scaun, aspecte care împiedicau dezvoltarea normală a vieții religioase locale. Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 48; vezi și Paolo Brezzi, *Storia del cattolicesimo*, vol. III, Edizioni Pem S.p.a Roma, 1965, pp. 62-63.

[51] Delumeau, *Il cattolicesimo*, p. 42.

[52] John W. O'Malley, *Trent: What Happened at the Council,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, 2013, pp. 77-127.

păcătoasă venea la calea cea dreaptă, deci trecerea de la stadiul de păcat în care omul se năștea ca fiu al lui Adam la starea de grație și de adoptare de către Dumnezeu prin intermediul lui Adam cel Nou, Iisus. Justificarea nu consta doar în absolvirea de păcate, ci și în reînnoirea omului, reînnoirea interioară obținută prin acceptarea voluntară a grației și a darurilor în vederea speranței asigurării vieții eterne.[53]

În faza intermediară (1547-1562) a continuat activitatea de elaborare a doctrinei și a disciplinei asupra sacramentelor (Euharistie, penitență).[54] Luând în considerare poziția Bisericii romane cu privire la justificarea prin credință, aceasta se vedea nevoită să insiste pe forța și pe valoarea sacramentului; din moment ce soarta omului nu era decisă de la început, având posibilitatea de a se salva sau nu în funcție de modul de gestionare a grației divine, de o importanță majoră deveneau canalele prin care credinciosul comunica, stabilea o relație cu Dumnezeu. În cazul Euharistiei, Trento a tins spre reafirmarea doctrinei transubstanțierii, reafirmând prezența reală a lui Hristos în sacrament (Iisus se revela credincioșilor prin intermediul pâinii și al vinului, dar și sub formă mistică).[55]

În a treia fază, faza conclusivă (1562-1563) s-a reluat tema sacramentului Euharistiei (doctrina sacrificiului liturgic), a căsătoriei și a reformei generale a disciplinei/personalului ecleziastic.[56] O atenție majoră a fost acordată reformei clerului prin abolirea cumulului de beneficii ecleziastice, alegerea episcopilor demni, născuți din căsătorii legitime, de bune moravuri, având obligația de a rezida în teritoriu, de a participa la fiecare 3 ani la un sinod provincial, de a ține anual un sinod diocezan, de a vizita diocezele, respectiv de a predica. Trento a susținut

---

[53] Conciliul din Trento a reluat dezbaterea și a respins ideea că omul ar fi lipsit de liberul arbitru, deci ar fi obiectul pasiv al acțiunii divine. Din moment ce nu exista predestinare, ci doar acceptare sau respingere a justificării din partea omului, nu doar credința, ci și faptele bune erau necesare pentru asigurarea salvării sufletului. Delumeau, *Il cattolicesimo*, pp. 45-46.

[54] O'Malley, *Trent*, pp. 127-168.

[55] Delumeau, *Il cattolicesimo*, pp. 46-48.

[56] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 49; O'Malley, *Trent*, pp. 168-205.

inițiativa restituirii autorității episcopale, episcopul fiind văzut ca „delegat apostolic”.[57] În ceea ce privește clerul parohial, preoții parohiali erau supuși interdicției de a se îndepărta de parohie fără permisiunea din partea ordinarului, în timp ce viitorii preoți urmau să fie supuși unui examen riguros (comportament, cunoștințe teologice), având ca scop fundamental îmbunătățirea virtuții, a religiozității și, desigur, a pregătirii teologice.[58]

În această perioadă, *Corpus iuris canonici*[59] clasic a fost istoricizat și într-o oarecare măsură exclus din viața cotidiană a Bisericii (paralelă cu ceea ce se petrece în cazul dreptului roman și al statelor moderne).[60] La baza disciplinei Bisericii au fost puse decretele de reformă tridentine prin care congregațiile și tribunalele romane au devenit unicii interpreți cu decretele și ordonanțele lor, fapt ce a constituit fundamentul dreptului canonic pontifical modern. Istoricii admit că a existat o „epocă tridentină” a dreptului canonic, subliniind faptul că decretele Conciliului din Trento au constituit în sine și prin sine (*in se et per se*) codul fundamental al disciplinei ecleziastice în epoca modernă.[61] În decretul său conclusiv, Trento solicita în mod expres sprijinul autorității seculare: era datoria principelui creștin să dea ajutor Bisericii în vederea aplicării, în caz de

---

[57] Marek Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998, p. 317.

[58] În 1565 a fost tipărit catehismul pentru parohi, *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*, urmat în 1568 de Breviarul roman, iar în 1570 de Liturghierul roman. Delumeau, *Il cattolicesimo*, pp. 48, 58.

[59] *Corpus Iuris Canonici* reprezenta *corpus*-ul normativ în materie de drept canonic al Bisericii catolice, cuprinzând *Decretum Gratiani* (elaborat de Grațian în prima jumătate a secolului al XII-lea și considerat fundamentul dreptului canonic), *Liber Extra* sau *Decretales* emise de Grigore IX în 1234, *Liber Sextus*, redactat de Bonifaciu VIII în 1298, *Clementinae*, elaborate de Clement V și promulgate de papa Ioan XXII în 1317, *Extravagantes Johannis XXII*, colecție de decretale redactată în jurul anului 1325 și *Extravagantes communes*, colecție realizată de Jean de Chappuis. Prima ediție a *Corpus*-ului data din jurul anului 1500, apărând la Paris sub îngrijirea lui Jean de Chappuis. http://www.treccani.it/enciclopedia/corpus-iuris-canonici/, accesat la data de 04.06.2016, ora 20:38.

[60] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 71.

[61] *Ibidem*.

forță majoră *manu militari*, a decretelor promulgate de ansamblul suprem/forul suprem.

Înainte și în timpul Conciliului tridentin fondările de ordine religioase s-au multiplicat în loc să fie diminuate, dezvoltându-se în modul lor specific și dobândind o funcție fundamentală în Biserica post-tridentină.[62] Fără îndoială, această multiplicare a venit să răspundă unei exigențe a modernității, adică pluralismului căilor de salvare. Pluralității profesiunilor de credință care s-au dezvoltat în lumea trecută la Reforma protestantă i-a corespuns în interiorul lumii catolice un pluralism al căilor spirituale și comunitare de salvare, pluralism care s-a exprimat prin diversitatea și vitalitatea ordinelor religioase.[63]

Trento a reprezentat un moment din perioada de afirmare a Bisericii ca și comunitate sacrală în sensul indicat de Hristos, dar și ca aparat organizator prin inițiativele bine definite de perfecționare a disciplinei și a doctrinei.[64] Considerându-se unicul intermediar între om și Dumnezeu, Biserica devenea acea comunitate în afara căreia era imposibilă atingerea finalului vieții creștine, adică salvarea spirituală. Această instituție asuma responsabilitatea de a ghida, de a instrui și educa credincioșii în numele divinității, prescria credincioșilor obligațiile ce trebuiau respectate, dogmele ce trebuiau crezute, penitențele ce trebuiau asumate, acordând sau refuzând iertarea pentru păcatele comise. Biserica romană se prezenta ca unicul depozitar și dispensator al puterii carismatice, adică a darurilor supranaturale ale Sfântului Duh.[65]

Autoritară și ierarhică, Biserica romană a urmărit obiective ce țineau de dimensiunea mundană. Inițial doar o simplă comunitate de credincioși, a asumat treptat fizionomia unei instituții mundane:

---

[62] Delumeau, *Il cattolicesimo*, p. 57.

[63] Michael A. Mullett, *The Catholic Reformation*, Routledge, London, New York, 1999, pp. 69-111; vezi și Idem, *Historical Dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*, Scarecrow Press, Lanham, Toronto, Plymouth, 2010, vocea Clergy, Regular, p. 96.

[64] Gabriella Calfapietra, *Alla riscoperta del Vangelo. Esigenze di rinnovamento religioso nel XVI secolo*, Paravia, Torino, 1975, p. 2.

[65] *Ibidem*, p. 3.

autoritatea sa, derivând în mod direct de la Dumnezeu, i-a permis să se impună asupra autorităților terestre, laice (teocrație). Prin intermediul unei doctrine riguroase și sistematice, care a redus la dogme și principii teologice simplul Cuvânt al lui Iisus, a construit o structură nu foarte diferită de cea a statelor, asumând funcții și responsabilități definite cu precizie și încredințate unei ierarhii de prelați.[66] Avea un patrimoniu de administrat și un obiectiv arzător: menținerea supremei autorități pe pământ într-o perioadă în care idealul universal al împăratului/imperiului medieval era depășit și în care începeau să se afirme monarhiile naționale.

2.1.3.2. Importanța Conciliului tridentin-supraevaluată?

A fost importanța Conciliului tridentin supraevaluată? Dar mai ales de ce a fost considerat atât de important Conciliul tridentin în opera de restaurare și de reformare a catolicismului? O primă observație pe care o putem face este legată de componența conciliului: este vorba despre un ansamblu clerical, compus din episcopi, asistați de teologi-canoniști, nu de un ansamblu mixt, format din reprezentanți ai universalității și ai diverselor realități regionale ale Creștinătății asemenea conciliilor reunite pe parcursul Evului Mediu.[67] Alături de aceștia, au mai fost prezenți și ambasadorii marilor puteri care au avut o mare greutate asupra episcopatelor diferitelor națiuni. În al doilea rând, pentru prima dată în istoria conciliilor, decretele dogmatice și cele de reformă au format în fiecare sesiune două teme separate.

Analizând consecințele Conciliului tridentin, istoricul italian Paolo Prodi se oprește mai întâi asupra aspectelor de drept și legislație ecleziastică, atrăgând atenția asupra sciziunii dintre dreptul canonic clasic și noul drept tridentin pontifical.[68] Vorbim despre o ruptură în materie de practici între dreptul canonic și teologie cu excluderea

---

[66] Prodi, *Il paradigma tridentino*, pp. 80-81.
[67] *Ibidem*, p. 49.
[68] *Ibidem*, p. 86.

fiecărei probleme referitoare la credință dintr-un univers normativ care venea redus la „disciplină ecleziastică", înainte ca aceeași expresie „drept ecleziastic" să se nască în contexte istorice diverse.[69] Același Prodi menționa faptul că știința canonică pierdea dimensiunea sa fundamentală de generatoare de drept din moment ce pozitivizarea, istoricizarea dreptului canonic venea în simbioză cu dezvoltarea *Polizeiordnungen*, ale *ordonnances de police*, a dreptului pozitiv al statului ca *Ius publicum ecclesiasticum*.[70] În final, modelul tridentin a făcut posibilă identificarea puterii legislative cu puterea de jurisdicție, în contrast cu logica dreptului canonic clasic, ceea ce devenea echivalentul unei limitări/reduceri drastice a capacității legislative a Bisericilor locale.[71] Diocezele au fost considerate inelul dintr-un lanț care lega centrul (Papa, Statul) și periferia parohiilor distribuite capilar în teritoriul administrat de un cler diocezan a cărui viață era dominată de raportul strict reședință-beneficiu.[72] Sub aspectul practicilor și al administrării diocezelor, în epoca tridentină avem zeci de manuale adresate vicarilor episcopali și altor prelați din curia diocezană relative la formarea și viața morală a clerului, regulamente pentru concursuri, probleme de jurisdicție, administrarea sacramentelor și celebrarea missei, respectiv raporturile cu ordinele regulare.[73] În fond, episcopul și diocezele au reprezentat, în raport cu epoca precedentă, structura periferică a unei noi *Respublica christiana*, aflată la intersecția dintre Sfântul Scaun și statele în formare, o periferie care depindea de două centre diferite. În *Christianitas* medievală, statutul economic și social al clerului ajunsese la o auto-justificare ca expresie a uneia dintre marile puteri ce dominau societatea (clericul era văzut ca participant la această putere indiferent de funcția exercitată).[74]

Odată cu Trento, s-a reglementat accesul la funcția ecleziastică, dezvoltându-se un tip de selecție într-o carieră adeseori de natură

---

[69] *Ibidem*, p. 87.
[70] Idem, *The Papal Prince. One Body and Two Souls: The Papal Monarchy in Early Modern Europe*, translated by Susan Haskins, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 59-78.
[71] Idem, *Il paradigma tridentino*, p. 88.
[72] *Ibidem*, p. 109.
[73] *Ibidem*, p. 110.
[74] *Ibidem*, p. 112.

birocratică: a fi prelat în cadrul curiei, vicar apostolic sau episcop însemna a avea un *curriculum* care a tins spre o uniformizare în toată lumea catolică.[75] Spre deosebire de Biserica medievală, asistăm la nașterea unei diversități, precum și la conceperea oficiului ecleziastic ca și profesie, aspect demonstrat de însăși instituirea seminariilor, un prim pas în direcția formării noului cler, care a fost conceput pentru prima dată ca un grup profesional.[76]Reafirmarea autorității episcopale în Europa catolică post-tridentină a fost temperată de conducători seculari focusați asupra apărării controlului tradițional asupra Bisericii în propriile teritorii mai degrabă decât de prerogativele papale sau de neîndoielnica centralizare curială.[77]

Pe plan economic, modelul tridentin s-a distins net de cel medieval. Dacă în concepția medievală relativă la beneficiul ecleziastic a

---

[75] Carlo Fantappiè, "La professionalizzazione del sacerdozio cattolico nell'età moderna", în Egle Becchi, Monica Ferrari (ed.), *Formare alle professioni. Sacerdoti, principi, educatori*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 47-61.

[76] Pentru formarea intelectuală și spirituală a clerului, mijlocul cel mai indicat era seminarul, deschis tuturor celor care aveau dorința de a sluji lui Dumnezeu, bisericii și diocezei. În câmpul educativ asistăm, pe de o parte, la deschiderea sau restaurarea numeroaselor structuri universitare teologice pentru pregătirea clerului; pe de altă parte, au fost înființate colegii și școli pentru formarea umanistă și creștină a laicilor, dintre care amintim Colegiul germanic (1552), Colegiul maghiar (1578) etc. În Imperiu au existat puține seminarii (Viena, Dilingen, Graz, Olmütz, Braunsberg, Fulda, Ingolstadt), astfel că este lesne de înțeles de ce preoții și episcopii formați în spirit tridentin nu au venit dinspre seminarii decât după 1650 (instituții create târziu). În spațiul Europei Central-Răsăritene, perioada eroică a Contrareformei și de reînnoire a Bisericii catolice a fost caracterizată de acțiunea militantă a ordinelor religioase noi sau vechi. Abia din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, s-a afirmat noul tip de preoți, rodul noii discipline și a noilor criterii de formare și instruire. Într-o epocă în care seminariile erau la început, ceea ce însemna, de fapt, că erau inexistente în cea mai mare parte a diocezelor, congregațiile aveau rolul de a suplimenta colegiile și universitățile unde se desfășura predarea teologiei viitorilor preoți. Acestea aduceau candidaților la sacerdoțiu un plus de spiritualitate și de inițiere în viața ecleziastică fără de care nu se putea concepe figura preotului conform doctrinei și spiritului Conciliului tridentin. Congregațiile au impus propriul model și au influențat inteligența și sensibilitatea într-o fază în care acestea erau încă maleabile. S-a remarcat o evoluție de la prima congregație de preoți apărută la Napoli (1611) la cea a teologilor din Tolosa (1670). Cu toate că scopul era comun-pregătirea sacerdoțiului, formarea era diferită: la început, rudimentară pentru a conferi un caracter „profesional", indispensabil pentru un cler ignorant; la sfârșit, un plus de natură preponderent spirituală, echivalent formării pe care teologii o primeau în cadrul colegiilor sau al universităților. Gentili, Regazzoni, *La spiritualità*, pp. 208, 225; Louis Chatellier, *L'Europa dei devoti*, con una traduzione di Lia Guagnellini del Corno, Garzanti Editore, Milano, 1988, pp. 78, 91.

[77] Wright, *The Counter-reformation*, p. 12.

prevalat asupra sistemului de taxare legat de dijmă/decimă și de alte tipuri de venituri menite să asigure întreținerea clerului, în epoca modernă, proprietatea ecleziastică a fost izolată ca *manomorta*[78], ce s-a autoexclus din circuitul bogăției într-o societate în care circulația bunurilor a devenit centrală împreună cu practicile proprietății personale/individuale în sens modern.[79] Veniturile mai mici au reprezentat una dintre cauzele fracturii religioase și, implicit, a Reformei luterane și nu viceversa, Curia romană intrând într-o gravă criză și fiind nevoită să recurgă la forme de venit inexistente până atunci: vânzarea indulgențelor. Reforma protestantă a fost văzută ca și concurent la precedentul monopol, după cum Contrareforma a devenit răspunsul, reacția actorului dominant pe piață la intrarea în scenă a noului concurent.[80] Înainte de Reforma protestantă multe state europene au asumat direct sau indirect controlul asupra unei mari părți din structura economică ecleziastică, din sistemul beneficiilor.[81] În acest context, Roma a pierdut nu numai funcția de capitală a politicii europene, ci și pe cea de capitală a finanțelor.

Pe plan conceptual, s-a schimbat conform opiniei lui Bronislaw Geremek binomul sărăcie-caritate[82]; ajutorul dat săracilor a reprezentat o intervenție directă pentru a contracara incapacitatea individului de a se insera în mod autonom într-un țesut economic, social, cultural și spiritual bine definit. Activitatea asistențială a devenit un câmp mixt de acțiune, expresie a unei disciplinări sociale în care aspectul religios și cel civil s-au intersectat, fie în intervenția de prevenire, fie în politica de apărare a unei noi ordini și a unei noi ierarhii sociale pentru a împiedica

---

[78] „Mâna moartă” ecleziastică reprezenta condiția juridică de privilegiu referitoare la ansamblul de bunuri (în general, imobile) aparținătoare unui personaj ecleziastic care, neputând fi transmise prin succesiune ereditară *mortis causa,* nu puteau fi supuse nici impozitului pe succesiune în perimetrul statelor în care se aflau.

[79] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 117.

[80] *Ibidem*, p. 119.

[81] *Ibidem*, p. 121.

[82] Bronislaw Geremek apud Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 128.

decalajele/derapajele sociale.[83] Este vorba în fond despre schimbul între normele de comportament impuse de sus (liturghie, modele de sanctitate și de devoțiune) care s-a intersectat cu creativitatea subiectului, a individului, repropunând în formă concretă tema salvării privind raportul său cu Scriptura, tradiția, pietatea[84] și experiența personală.[85]

Neaplicarea normelor tridentine nu poate fi atribuită neglijenței corpului episcopal sau evaporării direcției reformatoare.[86] Într-o epocă în care autoritatea civilă își făcea tot mai simțită prezența în câmpul religios, aplicarea decretelor tridentine nu depindea doar de bunăvoința Romei, ci și de cea a conducătorilor statelor catolice. Istoricii au distins 3 planuri în implementarea deciziilor tridentine: 1. dogmatic; 2. disciplinar și moral; 3. juridic (drept ecleziastic). Nu trebuie neglijat faptul că în cadrul Bisericii romane s-a creat un nou tip de disciplină care a privilegiat un raport unidimensional și vertical între Bisericile locale și Sfântul Scaun, mizând pe noi instrumente: trimiterea de vizitatori apostolici, vizitele periodice ale episcopilor *ad limina*, activitatea nunților apostolici.[87] Un rezultat decisiv al activității depuse în cadrul Conciliului tridentin a fost

---

[83] Nicholas Eckstein, "«Con bona affetione»: Confraternities, Charity, and the Poor in Early Cinquecento Florence", în Thomas Max Safley (ed.), *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief,* Brill Academic Publishers, Boston, Leiden, 2003, pp. 50-51.

[84] „Termenul de pietate acoperă nu doar nivelul teoric sau trăirea unei religii în genere, nu doar religiozitatea vagă, nu doar vorticele suprem și exact al uniunii mistice, ci acea stare, și numai aceea, a vieții umane când individul îl are, prin abitudinea iubirii, pe Dumnezeu". Noutatea pietății post-tridentine, reflectată în apariția numeroaselor instituții educative, caritabile și sociale, a constat în accentuarea doctrinei și a formelor specific catolice, astfel încât să devină mai degrabă decât o pietate anti-protestantă, una confesională. Giuseppe de Luca, *Introduzione alla storia della pietà* apud Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 151; Gentili, Regazzoni, *La spiritualità*, p. 274.

[85] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 152.

[86] Conciliul tridentin a repropus instituții antice, atașându-le sarcina de a accesibiliza legislația tridentină, bazată pe norme generale și de a o transforma în dispoziții specifice necesităților fiecărei provincii ecleziastice și dioceze, prestând maximă atenție față de țesutul social local: conciliul provincial și sinodul diocezan. Sinoadele au constituit unul dintre principalele instrumente pe care Roma s-a bazat în vederea implementării spiritului tridentin în viața cotidiană a Catolicității. Gentili, Regazzoni, *La spiritualità*, p. 206.

[87] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 88.

cu siguranță recunoașterea importanței pontificatului în întregul organism ecleziastic, spre deosebire de ceea ce se petrecuse în alte reuniuni conciliare precedente. Este adevărat că nu a fost pronunțată o sentință formală în acest sens pentru că nu s-a dorit să se exprime o susceptibilitate națională. Dar permanenta trimitere la Roma pentru soluționarea problemelor ecleziastice și cererea pentru confirmarea papală a decretelor emise au demonstrat că în practică principiul supremației papale/superiorității pontificale funcționa.[88]

Trento a răspuns așadar forțelor dezintegratoare prezente în *Christianitas*, făcând apel la unitatea romană și papală și a statuat că Sfântul Scaun era singura structură capabilă să evite apariția „deviațiilor” în cadrul catolicismului. Ceea ce a lipsit din ecuația tridentină a fost tocmai acțiunea formatoare individuală pentru educarea conștiințelor: zelul celor puțini și fervoarea religioasă a celor mulți nu au reușit să modifice ambianța puțin ipocrită și regula unei vieți care urmărea o „acomodare” între credincioși și Dumnezeu, aceiași *fedeli* care acceptau deciziile ecleziastice, dar care ținteau spre salvarea comodității personale.[89]

2.1.3.3. Noi direcții în interpretarea Reformei protestante și a Reformei catolice din perspectiva consonanței soluțiilor doctrinare cu modernitatea sau despre o psihologie a succesului discursului protestant/catolic la nivelul laicatului european (anexa 2)

În lucrarea *Vocabolario della modernità*, Reinhard Koselleck a definit termenul „modern” (*tempus novum* sau *modernum*) după criteriul modulației, al diversității, al mișcării. Astfel, prin epoca modernă se înțelege perioada în care pentru prima dată timpul s-a istoricizat, iar istoria a devenit progresivă.[90] Odată cu modernitatea, timpul a dobândit

---

[88] *Ibidem*, p. 73.

[89] *Ibidem*.

[90] Reinhard Koselleck, *Il vocabolario della modernità: progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna, 2009, *passim*.

o calitate istorică: nașterea individului, când omul se emancipa de sub destinul fixat de univers, de castele sau „ordinele" societății politice, devenea prin formarea statului modern o proiectare rațională a societății.[91]

Marea întrebare care a ghidat cercetările asupra Reformei protestante începând cu secolul al XVI-lea și până în epoca contemporană a fost: de ce Reforma luterană s-a răspândit cu o asemenea rapiditate pe continent? Care ar fi motivele din spatele succesului mesajului Reformei protestante? Dar mai ales prin ce diferă modelele protestante de soluțiile catolice și cum ar putea fi justificată adeziunea conștientă a credincioșilor la noile idealuri în detrimentul celor catolice?

Atribuind termenului „protestant" semnificația inițială de „declarant", istoricul italian Massimo Rubboli este de părere că declarația primilor „protestanți" nu urmărea să conteste ordinea imperială, cât mai degrabă să afirme un creștinism care nu se legitima prin apelul la instituția ecleziastică, ci care se fonda pe autoritatea Scripturii.[92] Din acest punct de vedere, Reforma devenea sinonimă, conform opiniei lui Giorgio Turn, cu „începutul unui proces spiritual și cultural care debutează în secolul al XVI-lea și se prelungește până în zilele noastre într-o dimensiune mondială, al unui fenomen care a primit numele de protestantism și reprezintă marea inovație a Creștinătății mondiale"[93]. Gândirea propusă de Reformă definită de conceptul *Freiheit eines Christenmenschen* (libertatea creștinului), precum și noua idee de *ecclesia* ca *Gemeindekirche* (biserică a comunității), care a dus la autonomia legală și instituțională a bisericilor naționale, teritoriale și locale, s-a găsit în

---

[91] Formarea dualismului putere politică-putere sacră-ce a urmat reformei gregoriene, un dualism instituțional de putere și norme a permis fondarea orașelor ca subiecte politice. Acest fapt nu ar fi putut fi posibil în absența *forum*-ului, locul în care puterea însăși s-a materializat prin decizii și sentințe, devenind o realitate concretă, cu mențiunea că este vorba despre o multiplicitate de *forum*-uri, probată de tratatele juridice și ecleziastice medievale: *forum Dei*, *forum Poli*, *forum ecclesiae*, *forum spirituale*, *forum animae*, *forum poenitentiae*, *forum internum*, *forum externum*, *forum iudiciale*. Prodi, *Il paradigma tridentino*, pp. 19-22.

[92] Rubboli, *I Protestanti*, p. 8.

[93] Giorgio Turn apud Rubboli, *I Protestanti,* p. 9.

sintonie cu cererea din partea unor principi, autorități urbane sau populație de rând, de autonomie politică, socială și culturală.[94] Alături de teologia *sola gratia* care s-a dovedit extrem de convingătoare din punctul de vedere al exigenței personale de salvare a sufletului pentru principi, puterile locale și categoriile populare, armonia ideilor ecleziastice și socio-politice a constituit baza pentru energicul sprijin dat Reformei protestante, mai exact de către electorul Friedrich de Saxonia (1463-1525) lui Luther, de autoritățile urbane lui Zwingli și Calvin la Zürich și Geneva, precum și de un mare număr de suverani și principi, consilieri municipali, exponenți ai micii nobilimi, orășeni și țărani.[95]

Punctul comun al dezbaterilor în care au fost implicați Martin Luther, Ulrich Zwingli, Thomas Cranmer, Heinrich Bullinger, respectiv Jean Calvin a fost reprezentat de idealul reformării Creștinătății și al nașterii unei noi societăți europene, folosind Biblia ca autoritate normativă doctrinară, respectiv Biserica primară ca model instituțional.[96] Evoluțiile imediat următoare „momentului Wittenberg”, deci afișării celor 95 de teze au adus în discuție ideea unei Reforme care să nu facă abstracție de conservarea unei moșteniri creștine. Această unitate inițială a condus ulterior la un pluralism eclesiologic și teologic care nu făcea parte din agenda primară a reformatorilor; personalitățile distincte ale acestora, contextele diferite în care se aflau, dar și varietatea exigențelor sociale, politice și economice (ale clerului, ale laicilor, ale nobilimii, ale poporului, ale orașelor, ale comunităților rurale) au determinat apariția noilor confesiuni creștine.

Din punctul de vedere al continuității cu mișcările medievale de reînnoire religioasă și de reformare ecleziastică, Reforma protestantă poate fi considerată ca cea de-a doua parte a unui proiect unic ce urmărea să construiască o Europă mai creștină, dar discontinuitatea a survenit în momentul în care reformatorii protestanți au ocupat alte poziții decât cele

---

[94] Schilling, *L'Europa delle chiese*, p. 72.

[95] Florian Muusgnug, *Lutero e la Riforma protestante,* Giunti Gruppo Editoriale, Firenze, 2003, pp. 74-82.

[96] Rubboli, *I Protestanti*, pp. 9-11.

ale reformatorilor catolici.[97] Dacă primul val de creștinare avusese ca scop inițial convertirea populațiilor Europei, aducerea acestora de la religiile păgâne la creștinism, noul val de evanghelizare țintea spre primirea botezului creștin și spre trăirea adevăratei credințe creștine.[98] Era vorba nu doar despre modificarea teologiei meritelor și recompenselor elaborată în secolele precedente, ci și despre eliminarea sistemului penitențial, adică a acelui ansamblu de practici considerate necesare pentru asigurarea salvării terestre și eterne.[99]

Sub aspectul surselor, Biblia a rămas principalul instrument al Reformei, principalul element care a făcut distincție între catolicism și protestantism. Propunerea lui Martin Luther-profesiunea de credință luterană-a tins să stabilească un raport direct între conștiința creștinului și Cuvântul lui Dumnezeu, personificat de Biblie, depășind medierea asigurată de cler sau de sacramente. Exigența ca toți credincioșii să fie capabili să se apropie de Biblie a dus nu doar la publicarea de traduceri

---

[97] Epoca divizării religioase apărute în sânul Creștinătății occidentale și a polemicilor teologice a fost fără îndoială și o perioadă de permanentă revitalizare (reînviere) patristică. Atât catolicii, cât și protestanții au făcut uz selectiv de părinții Bisericii într-un efort de a demonstra într-un caz continuitatea cu Biserica tradițională din epoca apostolică și până în epoca contemporană, iar în celălalt caz, discontinuitatea provocată de autoritatea papală și de celelalte disfuncționalități medievale, necesitând o recreare a Bisericii unice, adevărate, originare. Revitalizarea patristică a secolelor XV-XVI a fost așadar o sursă de inspirație comună atât pentru Reforma protestantă, cât și pentru Contrareformă, din moment ce ambele au apărut din singura mișcare a reînnoirii Creștinătății, în căutarea unei vieți creștine purificate, iar autoritatea Sfinților Părinți era într-un anumit sens, în ciuda diviziunilor interne timpurii și ulterioare, o continuitate cu aspectele importante relative la reforma religioasă pre-luterană. Printre părinții Bisericii ale căror lucrări au fost consultate în perioada pre-luterană și în timpul divizării religioase, cele ale Sfântului Augustin predominau. Acest aspect nu a fost rezultatul direct al compoziției sale prolifice sau al statutului său de „mare părinte al Bisericii". Efortul secolului al XV-lea în direcția reformei instituționale, pe măsură ce disputele papale, conciliare și politice divizau susținătorii reînnoirii spirituale, au sugerat, în fond, o apropiere interioară de problema salvării. Din acest punct de vedere, discuția confesională a Sfântului Augustin asupra convertirii personale, dar și „obsesia" sa pentru doctrinele justificării și predestinării se dovedeau a fi de mare actualitate. Rubboli, *I protestanti*, p. 11; a se vedea și Wright, *The Counter-reformation*, p. 20.

[98] Rubboli, *I protestanti*, p. 12.

[99] *Ibidem*.

într-un număr mare de limbi, dar a stimulat și instruirea primară, contribuind la diminuarea nivelului de analfabetism.[100]

Sub aspectul principiilor doctrinare, reformatorii protestanți au preferat reevaluarea marilor principii doctrinare ale tradiției creștine, plecând de la unicitatea și suficiența Scripturii. Acest aspect este probat de principalele profesiuni de credință (Confesiunea Augustană-1530; Cele 39 de articole ale Confesiunii anglicane-1563; A doua Confesiune Helvetică-1566), în cadrul cărora s-au menținut formulările trinitare și cristologice ale conciliilor ecumenice de la Niceea, Constantinopol, Efes și Calcedon.[101]

---

[100] Inventarea tiparului a furnizat grupurilor sociale anterior excluse de la cultura scrisă accesul la texte la prețuri și în cantități inimaginabile. După entuziasmul inițial provocat de noile tehnici, autoritățile seculare și ecleziastice au privit alarmate pe măsură ce cărțile se răspândeau, formându-se un public cititor. După o sporadică introducere a măsurilor locale de impunere în formă embrionară a unor forme de control, bula *Inter multiplices* (1487) a lui Inocențiu VIII acorda episcopilor responsabilitatea pentru cenzura preventivă și prohibitivă. Sarcina privind cenzura a fost reiterată în 1501 de Alexandru VI și de Conciliul Lateran V (1515) cu modificări substanțiale, printre care cele mai importante erau legate de activitatea inchizitorilor (aprobau cărțile spre publicare). Este dificil de demonstrat că aceste măsuri au dat naștere la o cenzură reală din moment ce Biserica-asemenea statelor-nu poseda structurile care puteau asigura supravegherea riguroasă a industriei tiparului. Dar pe măsură ce Reforma s-a răspândit în Europa și implicarea claselor populare în dezbaterile teologice a subminat monopolul teologilor, problema de a crea structuri eficiente a crescut în importanță. Cărțile erau practic unul dintre cele mai importante vehicole de transmitere a „plăgii eretice", iar pentru a opri circulația lor era necesară identificarea scrierilor heterodoxe și compilarea indexelor pentru interzicerea lor. După spulberarea oricărei speranțe a unei posibile reconcilieri cu protestanții odată cu Dieta de la Regensburg (1541), Biserica romană a început o campanie sistematică de anihilare a dezbinării religioase, instituind organul său central de represiune, Congregația Inchiziției (1542), având ca sarcini stabilirea de pedepse pentru cei care răspândeau cărți eretice, inspectarea librăriilor și a tiparelor, a caselor private, a mănăstirilor și bisericilor în vederea identificării și a distrugerii oricărei cărți interzise. După ruptura definitivă dintre catolici și protestanți în cadrul Conciliului tridentin-când împotriva doctrinei *sola fide* a fost pusă salvarea prin fapte, iar împotriva *sola scriptura* importanța egală a Tradiției-s-a născut ideea de a compila un Index roman. Primul index roman a fost promulgat sub pontificatul centralizator și represiv al lui Paul IV în 1559. Gigliola Fragnito, cap. "The Central and Peripheral Organization of Censorship", în Gigliola Fragnito, *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 13-49.

[101] Rubboli, *I Protestanti*, p. 32.

Sub aspectul principiilor liturgice, când Luther a început să aducă modificări liturghiei, exista deja o tradiție muzicală proprie Bisericii germane, iar limba germană era deja introdusă în cele zece porunci, în unii psalmi, era limba Crezului și a rugăciunii *Pater noster*. Conform reformatorului din Wittenberg, o schimbare a structurii missei era imperios necesară, întrucât în slujba medievală preotul prezenta elementele Cinei Domnului ca pe niște daruri oferite lui Dumnezeu; aceasta făcea posibilă celebrarea fără participarea congregației și atribuia preotului capacitatea de a transforma pâinea și vinul în Trupul și Sângele lui Iisus. Caracterul sacrificial al slujbei dădea credincioșilor un fals sens de siguranță din moment ce îi împiedica să ajungă la salvarea sufletului prin singurul mod posibil, justificarea prin credință. Luther urmărea să includă întreg *corpus*-ul de credincioși într-un cult comunitar;[102] reformatorul german nu urmărea în niciun caz substituirea missei tradiționale în latină cu o nouă missă codificată rigid, ci mai presus de toate, milita pentru oferirea unui model muzical și liturgic care putea servi drept exemplu. Încă o dată se făcea apel la libertatea creștină,

---

[102] Faptul că Luther a condamnat aspecte legate de Euharistie sau de doctrina transubstanțierii, dar a insistat asupra păstrării altarului poziționat înspre răsărit nu a fost un aspect lipsit de importanță; dimpotrivă, reformatorul german a considerat mult mai oportun introducerea unor schimbări majore într-un moment secund, limitându-se inițial la intervenții minore de teama că o transformare rapidă și radicală a practicilor liturgice deja consolidate putea să-i jignească sau să-i dezorienteze pe credincioși. Același lucru se poate spune și despre atitudinea față de imagini: menținerea reprezentărilor devoționale devenea problematică atunci când ele erau integrate unor practici, constituind focarul unor credințe și acte pioase specifice și transformându-se în imagini cultice. În ciuda intenției de a reduce numărul și complexitatea imaginilor prezente în biserică, nu este de neglijat faptul că reprezentările continuau să joace un rol important în procesele mentale ale credincioșilor, ceea ce determină luarea în considerare a rolului imaginii în practicile devoționale ale protestanților și în cultura religioasă a epocii premoderne. Supraviețuirea anumitor imagini și adaptarea lor la noul context religios prin investirea lor cu semnificații derivate din teologia luterană duc înspre concluzia că arta religioasă reprezenta un instrument esențial în constructul identitar confesional. Maria Crăciun, „Iconografia euharistică și identitatea confesională a comunității săsești în Transilvania premodernă”, în Nicolae Bocșan, Ana Victoria Sima, Ion Cârja (coord.), *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI). Lucrările colocviului internațional din 14-17 noiembrie 2007*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 306-312.

credincioșii fiind invitați la libertate liturgică pentru a evita căderea în scheme rigide de comportament.

Trecerea instituțiilor ecleziastice de la catolicism la protestantism a presupus și o restructurare a sistemului parohial, respectiv o reorganizare administrativă a statutului parohiilor. Convente și alte lăcașuri de cult au fost suprimate, iar bunurile și posesiunile au trecut în proprietatea autorităților protestante cu scopul de a asigura finanțarea pentru educație și pentru asistența săracilor.[103] Drepturile și prerogativele care erau inițial apanajul episcopilor au fost preluate de principi, extinzându-și astfel autoritatea atât în materie de instituții ecleziastice, cât și în materie de disciplinare și control social.

Confruntarea doctrinară cu Biserica Romei s-a făcut pe terenul salvării sufletelor, reformatorii protestanți propunând noi soluții devoționale. Exemplul clasic este dat de Martin Luther; reformatorul de la Wittenberg a propus o ecuație simplificată a salvării sufletului, convins de faptul că salvarea era un dar divin, concedat prin grația lui Dumnezeu (*sola gratia*), având ca bază meritele lui Iisus (*propter Christum solum*) și primit doar prin intermediul credinței (*sola fide*): „Dumnezeul Evangheliei nu este un judecător inflexibil care recompensează individual pe fiecare creștin după meritele sale, ci un Dumnezeu milostiv care dă păcătoșilor grația sa ca pe un dar"[104]. Biserica romană a ieșit din această confruntare divizată în interiorul său, trecând de la reafirmarea autorității sale în termenii bulei *Unam sanctam* a lui Bonifaciu VIII (*porro subesse Romano Pontifici omni humane creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis*)[105] la căutarea unei noi puteri spirituale (pe plan doctrinar, s-a remarcat figura cardinalului Roberto Bellarmine).[106] Această evoluție a implicat crearea unei sfere clericale autonome, precum și definirea unui teritoriu spiritual alternativ celui

---

[103] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 46.

[104] Rubboli, *I Protestanti*, p. 33.

[105] Salvatore Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano,* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993, p. 256.

[106] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 45.

politic: *salus animarum* nu a mai fost un simplu principiu sau un *motto* al Reformei interne, ci condiția *sine qua non* a acestei noi ordini spirituale.[107]

Răspunsul lui Luther a fost mult mai consonant cu modernitatea, cu modelarea bătrânului continent după noua dislocare teritorială a puterii: apelul la libertatea creștinului, la sacerdoțiul universal al credincioșilor și apropierea directă de Biblie au fost tot atâtea principii care au permis, pe de o parte, venirea în întâmpinarea exigențelor individuale, iar pe de altă parte, au mediat încredințarea autorității spirituale, a guvernului Bisericii (înțeleasă ca structură vizibilă) brațului secular, Statului, principelui.[108] Sub aspectul explicațiilor politice, Reforma luterană a răspuns cererilor supușilor săi privind abolirea privilegiilor ecleziastice pentru a dezavua orice obstacol în calea consolidării autorității Bisericii. Din punctul de vedere al explicațiilor sociale, mesajul lui Luther a confirmat viziunea „elitei" conducătoare asupra individului ca păcătos și în nevoie de disciplină, ideile reformatoare reflectând preferințele burgheziei urbane pentru o credință mai simplă, mai practică, cotidiană. Prin caracterul său anticlerical și autoritar, Reforma luterană a răspuns celor „oprimați" de proprii „stăpâni" politici și economici. Astfel, particularitățile noii mișcări au corespuns aspirațiilor diferitelor tipuri de orașe, de state naționale, de grupuri etnice. Sub raportul explicațiilor spirituale, Reforma protestantă a oferit o eliberare din „opresiunea" spirituală impusă de ciclul penitențial și de cerințele materiale și psihologice intolerabile impuse credinciosului de rând. Mesajul popularizat de reformatori apărea așadar ca fiind mai biblic și mai plauzibil decât cel al oponenților. Dacă Reforma protestantă a fost la origini o mișcare de factură religioasă, nu trebuie trecut cu vederea faptul că în timp a ajuns să aibă consecințe pe toate planurile, de la cultură la economie, de la politică la artă. Varietatea elementelor presupuse de Reforma lui Luther a devenit parte componentă a proiectului de reformare a ritualurilor pietății târziu

[107] *Ibidem*.

[108] Rocco Pezzimenti, *La società aperta nel difficile cammino della modernità,* Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2002, p. 383.

medievale în conformitate cu exigențele unei doctrine „sănătoase” (biblice).[109]

Nici modernitatea Contrareformei nu poate fi însă contestată: măsurile disciplinare și de creștinare, reformele privind administrația Bisericii, dizolvarea legăturilor de putere arhaice, primare, stimularea individualității, sublinierea internalizării valorilor și a activismului (promotori fiind iezuiții), impulsul dat statului în acordarea asistenței sociale, modificarea etnocentrismului european (misiunile) și raporturile sale cu un nou sistem pedagogic, cu noi teme politice și cu noi etici economice sunt tot atâtea elemente care au provocat și au pus sub semnul întrebării monopolul protestant asupra „modernității”. În cazul catolicismului, problema s-a dovedit a fi de o complexitate și de o dificultate mult mai mari, din moment ce principiul apartenenței la Biserica romană presupunea o conservare a autonomiei sale în materie de putere teritorială și o apărare, respectiv o reconstruire a unui universalism la sfârșitul celui medieval bazat pe diarhia Papă-imperiu.[110] Astfel, Biserica catolică a devenit o Biserică confesională, dar cu o întârziere față de cele calvine sau luterane, având caracteristici diferite de Biserica romană medievală. Pentru a simplifica, se poate spune că principiul de deplină apartenență nu mai era bazat pe recitarea Crezului, ci pe o profesiune de credință mult mai complexă decât a putut fi identificată în prima formulare a Conciliului tridentin (*professio fidei tridentina*)[111] cuprinsă în bula *Iniunctum nobis* (1564): după Crez veneau exprimate sub formă de sinteză dogmele definite de Conciliu și se încheia cu formula jurământului de ascultare/obediență față de Papa, ceea ce devenea pentru toți creștinii formula tradițională a sacramentului puterii politice.[112] Din momentul inserării jurământului privind profesiunea de credință s-au pus bazele confesionalizării vieții ecleziastice la toate nivelurile, ceea ce a devenit echivalentul transformării simplului creștin în *fedele* (cel care crede), al progresivei separări a ordinii clericale de popor, al modificării votului religios prin care cel care jura

[109] Lortz, *La Riforma*, pp. 433-443.
[110] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 44.
[111] Bireley, *Early Modern Catholicism*, pp. 59-60.
[112] Prodi, *Il paradigma tridentino, passim*.

ascultare era preocupat de calea perfecțiunii evanghelice.[113] Asistăm așadar la elaborarea normelor etice care definesc licitul și ilicitul, păcatul în mediul noii teologii morale. Baza pentru toate Bisericile creștine a rămas catalogul virtuților de origine medievală și cele 10 porunci.

Impactul de durată asupra modernității europene trebuie însă atribuit confesionalizării de la sfârșitul secolului al XVI-lea mai degrabă decât Reformei propriu-zise.[114] În virtutea celor afirmate mai sus, considerăm că evoluțiile care au marcat catolicismul post-tridentin trebuie raportate la contextul mai larg al procesului de „confesionalizare"[115] sau de „construcție confesională" aflat în plină desfășurare în Europa – o abordare preponderent *top-down* menită să explice formarea identităților religioase și bazată pe cristalizarea diferitelor denominațiuni și implicit, a „culturilor confesionale".[116] La rândul său, confesionalizarea a constituit un important

---

[113] *Ibidem*.

[114] Mișcarea reformatoare ce a cuprins Biserica romană începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea (momentul Trento) a subliniat o dată în plus deficiențele Reformei protestante. Luteranismul apăruse ca o mișcare națională de protest în Germania și câștigase teren în acest spațiu datorită protecției asigurate de guvernele orășenești și statale; treptat, acesta ajunsese să fie redus la un „ansamblu de Biserici oficiale regionale" și să se îndepărteze vizibil de reînnoirea religioasă și socială propusă inițial. Există o serie de îndoieli care planează asupra rezultatelor pozitive înregistrate de Reforma luterană, mai ales în ceea ce privește creșterea nivelului de instrucție religioasă sau îmbunătățirea moravurilor. Istoricii au subliniat faptul că acolo unde protestantismul părea să-și asume o poziție defensivă în fața renașterii Bisericii romane, cea de-a doua generație de reformatori ce i-a urmat lui Luther a transformat Reforma protestantă într-o forță agresivă a schimbării prin dezvoltarea unui protestantism care putea acționa independent de puterea statului, prin înzestrarea Reformei cu o organizare ecleziastică distinctă, prin elaborarea unei teologii clare și coerente și prin importanța acordată disciplinei morale, personale și sociale. Thomas Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church*, Random House Publishing, New York, 2007, p. 222; Michael Mullett, Calvin, cu o traducere de Laura Duță, Editura Artemis, București, 2003, p. 9.

[115] Confesionalizarea reprezintă procesul de fragmentare a Creștinătății unitare (*Christianitas latina*) a Evului Mediu în cel puțin trei biserici confesionale-luterană, calvină și catolică post-tridentină. Paradigma confesionalizării a fost elaborată în anii '80 de istoricii germani Heinz Schilling și Wolfgang Reinhardt; potrivit lui Schilling, acest proces reprezintă o componentă a agregării statului modern timpuriu și coincide cu apariția unei noi ordini sociale bazată pe disciplină și autocontrol, având un impact decisiv asupra sferelor publică și privată. Reinhard subliniază importanța educației religioase; o funcție fundamentală a confesionalizării era instruirea laicatului în principalele chestiuni de credință în vederea stabilirii diferențelor între denominațiunile existente. Lindberg, *The European Reformations*, *passim*.

[116] Thomas Kaufmann apud Ute Lotz-Heumann, "Confessionalization", în Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-reformation*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2013, accesat la http://books.google.ro/books?id=ZHUks

instrument al „disciplinării sociale", Bisericile confesionale intervenind în vederea formării unei populații omogene din punct de vedere religios.[117] În ceea ce privește spațiul Europei Central-Răsăritene, este de observat faptul că procesul confesionalizării s-a desfășurat pe un fundal multiconfesional, devenind un fenomen regionalizat, localizat și nu întotdeauna inițiat de autoritatea centrală. Interpretată în lumina „rădăcinilor istorice ale Europei moderne", apariția diferitelor biserici confesionale nu ar trebui privită ca o mișcare de diviziune, „secesiune", „separație" (*Kirchenspaltung*); dimpotrivă, vorbim despre un proces de diferențiere teologică, culturală, politică și instituțională în interiorul lumii creștine, asigurând trecerea de la unitatea culturii ecleziastice medievale la multiconfesionalismul primei modernități, respectiv la pluralismul religios și social al epocii moderne.[118]

Odată cu crearea bisericilor naționale protestante, Reforma protestantă a intrat într-un proces de naționalizare a religiei, jucând un rol important în construcția identității naționale a unor țări precum Anglia, Scoția, Olanda, Suedia, deoarece identitatea era dată de un sens al

---

LV2J0kC&pg=PT3&dq=ashgate+research+companion+to+the+counter-reformation&hl=it&sa=X&ei=VmTzU7GiJaXMyAPFj4HQDA&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q=ashgate%20research%20companion%20to%20the%20counter-reformation&f=false, la data de 19.08.2014, ora 19:58; vezi și Dagmar Freist, "Representations and Appropriation of Religious Difference in a Biconfessional Territory in 17th and 18th-century Germany", în Andreas Höfele, Stephan Laque, Enno Ruge, Gabriela Schmidt (eds.), *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe*, Lit Verlag, Münster, 2007, p. 134.

[117] Politica de confesionalizare decisivă condusă de statul modern în proces de consolidare oferea acestuia trei avantaje majore pentru dezvoltarea sa ulterioară: 1. Consolidarea identității sale naționale sau teritoriale atât pe plan extern, cât și pe plan intern; 2. Controlul asupra unui rival puternic-Biserica-și, implicit, controlul asupra unui patrimoniu ecleziastic ca instrument al puterii esențial; 3. Disciplinarea și omogenizarea/supușilor, dat fiind faptul că procesul confesionalizării era doar prima fază din ceea ce Gerhard Oestreich a definit ca „disciplinare socială". Succesul disciplinării sociale nu se datorează doar intervenției statului și Bisericii, ci și mecanismelor de autoreglare și autodisciplinare ce caracterizează fiecare comunitate; altfel spus, eficacitatea procesului rezidă în mare parte în necesitatea stringentă de reformare a societății, instrucțiunile preluate „de sus" (autoritatea centrală, cler) fiind puse în practică pentru a servi anumite interese. Ute Lotz-Heumann, "Church Discipline in a Biconfessional Country: Ireland in an European Context", în Herman Roodenburg (ed.), *Social Control in Europe: 1500-1800*, Ohio State University Press, Columbus, 2004, pp. 99-100; vezi și Wolfgang Reinhard, "*Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*" în *Disciplina dell'anima*, p. 112.

[118] Marc Forster, "With and Without Confessionalization. Varieties of Early Modern German Catholicism", în Andrew Pettegree (ed.), *The Reformation: Critical Concepts in Historical Studies*, vol. IV, Routledge, London, New York, 2004, pp. 235-236.

apartenenței la comunitate.[119] Mișcarea reformatoare luterană a susținut afirmarea conștiinței individuale pe plan religios, dar a legat-o de noua identitate colectivă statală.[120] Or, comunitățile religioase erau cele care contau cel mai mult; apartenența la comunitatea religioasă națională susținea sensul apartenenței la comunitatea politică, iar identitatea religioasă servea ca fundament pentru construirea identității politice.[121] Bisericile naționale constituiau inima națiunii și furnizau mijlocul cel mai eficient pentru difuzarea identității naționale, instituționale a statului, întrucât cine nu aparținea Bisericii naționale risca să fie exclus și din comunitatea politică.[122] Datorită flexibilității sistemelor teologice, mulți pastori și teologi protestanți au adus o contribuție majoră în reelaborarea conceptelor politice și în redefinirea conceptului de națiune, punând bazele ideii de „comunitate internațională protestantă".[123] Trebuie subliniat faptul că această „naționalizare" a divizării religioase a Europei nu a fost una imediată și netă, riguroasă, ci avea să fie rezultatul unui proces lent, dureros, marcat de numeroase tipuri de conflicte. Dacă în unele cazuri, diviziunile religioase au rămas în interiorul aceluiași Stat și au condus la războaie religioase, fie între majoritatea catolică și minoritatea protestantă (între catolici și hughenoți în Franța, între catolicii austrieci și protestanții boemi în Imperiul Habsburgic), fie între diferite denominațiuni protestante (între Biserica anglicană și calvinismul scoțian în Anglia), în altele ruptura religioasă rămânea internă, dar determina secesiunea politică și apariția noilor state (secesiunea Provinciilor Unite de factură calvină de Țările de Jos, rămase fidele credinței catolice și leale *dominium*-ului spaniol, pe când în alte cazuri, avem de-a face cu adevărate diaspore în interiorul unui grup etnic, cultural, lingvistic (Baviera ca centru cultural și militar al catolicismului german fidel Romei, împiedicând identificarea germanicității cu luteranismul).[124]

---

[119] Rubboli, *I protestanti,* p. 39.
[120] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 49.
[121] Rubboli, *I Protestanti*, p. 39.
[122] *Ibidem*, p. 40.
[123] *Ibidem*.
[124] Abia după sfârșitul Războiului de 30 de ani (1648), diferitele țări din Europa aveau să dispună de o tradiție și o istorie fondate strict pe confesiunea poporului și a suveranului, chiar și când avea să fie recunoscută existența minorităților confesionale, raportul dintre națiuni și credința religioasă dobândind un caracter fix. Fiore, *Fede e tolleranza,* p. 28.

Chiar și Biserica romană poate fi considerată o biserică confesională ce a caracterizat prima vârstă a epocii moderne: apartenența la Biserica Romei nu mai era determinată de împărtășirea unui crez/adevăr de credință, ci de o profesiune de credință jurată.[125] În universul confesionalizării catolice, disciplina ecleziastică publică nu a reprezentat unica formă, nici măcar cea mai importantă sau cea tradițională, tipică de control și de disciplinare socio-religioasă.[126] Reînnoirea tridentină proiectată de iezuiți, agenții săi determinanți și eficace, a creat o gamă de propuneri de disciplinare, control și normalizare care au acționat diferit, dar nu într-o măsură mai puțin

[125] Închiderea categoriei denumită generic „confesiune” a fost înregistrată în calvinism, catolicism și luteranism prin intermediul următorului proces, desfășurat în 5 etape: 1. Redobândirea de premise teoretice clare; 2. Răspândirea și afirmarea noilor norme; 3. Propaganda și interzicerea contra-propagandei; 4. Interiorizarea noii ordini cu ajutorul educației, al instruirii; 5. Disciplinarea aderenților; 6. Adoptarea riturilor; 7. Transformarea limbii. Reinhard, *Disciplinamento sociale*, p. 111.

[126] Referitor la problematica instrumentelor de represiune și control, primul nivel de disciplină a constat mai presus de toate în interiorizarea normelor. În cadrul Creștinătății multifațetate a Evului Mediu, în pluralismul organismelor juridice concurente și în ierarhia normelor s-a accentuat distincția dintre forul intern al conștiinței și forul extern-judiciar, în care funcționa principiul că Biserica nu judeca vinile ascunse, lăsate în seama judecății lui Dumnezeu. În noua situație istorică, Biserica, prin intermediul confesiunii, a tins să se constituie într-un scaun alternativ sau concurent raportat la tribunalele statului modern. Paolo Prodi este de părere că ar fi anti-istoric să abordăm problema confesiunii doar ca instrument de teroare și de tortură sau ca și cauză a anxietății spirituale sau a exploziei Reformei protestante; exercițiul confesiunii a provocat o anxietate crescândă deoarece nu a fost în măsură să rezolve problema dualismului lege pozitivă-ecleziastică-civilă și conștiință. Pe acest fundal s-a afirmat o varietate de modele, menite să definească „anatomia sufletului” ca și exigență a noului individ, precum și noul teritoriu interior în fața avansului legii pozitive. Fenomenul despre care vorbim a fost este cel de osmoză în cadrul căruia morala s-a juridicizat, iar dreptul s-a moralizat, punând în lumină un proces de criminalizare a păcatului și de condamnare morală a ilicitului civil și penal. În Biserica catolică aceasta s-a tradus prin nașterea „forului intern”, ce a concentrat toate actele de jurisdicție ale autorității ecleziastice referitoare la sfera disciplinară a creștinului atât în sens negativ, precum pedepse, cenzuri, cât și în sens pozitiv, precum dispense, indulgențe, concesiuni. Este lesne de înțeles că practica confesiunii a dobândit pe lângă tradiționalul apel la confesor ca și medic și judecător o nouă finalitate: instrument de disciplinare și de control al credinciosului, dar și direcție spirituală, ghid al drumului spre perfecțiunea creștină atât în cazul elitelor, cât și în straturile populare. Prodi, *Il paradigma tridentino, passim;* vezi și Federico Barbierato, “Paolo Sarpi, the Papal Index and Censorship”, în Geoff Kemp (ed.), *Censorship Moments: Reading Texts in the History of Censorship and Freedom of Expression*, Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sydney, 2015, pp. 64-65.

determinantă decât disciplina comunitară publică protestantă, asupra formării comportamentelor și atașamentelor raționale moderne; se mergea de la exerciții spirituale și de la activitatea educativă normală în gimnazii și universități, la realizarea de piese teatrale cu finalitate moral-educativă, până la predică, cateheză pentru popor și confesiune.[127] Iezuiții au fost descriși ca „pedagogi controlori", adoptarea integrală a unor reguli (chiar și în școlile catolice) ducând la măsuri de supraveghere corespunzătoare.[128] Elementul central specific al disciplinei confesionalizante catolice a fost reprezentat de confesiune, două elemente inovatoare devenind fundamentale pentru epoca post-tridentină, elemente prin intermediul cărora practica confesională seculară a suferit o modernizare: 1. Specificarea păcatului în dialogul confesional; 2. Principiul confesiunii generale, care, repetată la intervale determinate de timp, oferea posibilitatea de a explora nu doar caracterul păcătos al variatelor acțiuni, ci și biografia păcatului, deci evoluția individuală spre bine sau spre rău.[129]

Conchizând, se poate spune că Reforma protestantă și Reforma catolică promovată de Conciliul tridentin nu au constituit o fractură sau o simplă reacție la „corupția" și abuzurile prezente în viața ecleziastică, ci mai degrabă ar trebui văzute ca o concluzie a unei lungi perioade de criză a Creștinătății medievale: nu un punct de plecare, ci apogeul, poate chiar punctul final al unui proces de transformare survenită atât în cazul noului raport al individului cu Dumnezeu, cât și în raportul public dintre sacru și putere, dintre Biserică și Stat, dintre stat și piață.[130]

---

[127] Schilling, *Chiese confessionali*, p. 153.
[128] *Ibidem*, p. 154.
[129] *Ibidem*, pp. 154-155.
[130] Paolo Prodi, *Cristianesimo e potere*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 2012, p. 12.

2.1.4. Războiul de 30 de ani și pacea din Westfalia (1648) sau despre începuturile unui sistem bazat pe echilibrul marilor puteri, independent de religie (anexa 3):

Am văzut că în câmpul ecleziastic al secolelor XV-XVI, în interiorul lumii catolice s-au produs inovații radicale: revigorarea papatului renascentist, acțiunea contrareformatoare vizând uniformizarea și centralizarea s-au numărat printre elementele care au transformat organizarea Bisericii locale, devenită la sfârșitul Evului Mediu mult mai complexă și mai diferențiată, chiar și în interiorul Creștinătății europene, decât a fost în general admis.[131] Reînnoirea catolică a pus în joc raportul dintre structurile ecleziastice diocezane și papalitate; până și reforma disciplinară promovată de Trento, în timp ce tindea să repoziționeze relația dintre societatea laică și cea ecleziastică, în dorința de purificare a acesteia din urmă de interesele mundane pentru a se dedica în totalitate păstoririi sufletelor, a reprezentat o adevărată agresiune la structurile Bisericii medievale pentru care această moștenire, cu toate complicațiile sale nu era un simplu accesoriu, ci un element component.[132]

Cu mult înainte de bifurcarea radicală provocată de Reforma protestantă, la mijlocul secolului al XV-lea, cu alianța dintre papă și principi-în victorioasa luptă împotriva conciliarismului-și cu debutul politicii concordatare asistăm nu doar la o redesenare teritorială, regională a structurilor ecleziastice, ci și la o transformare internă a acestora: noul stat nu s-a limitat la însușirea bunurilor ecleziastice, ci a tins să-și extindă interesul și controlul asupra aparatului ecleziastic din interiorul său.[133] Dacă statul confesionalizându-se a devenit într-un anume fel Biserică (*Verkirklichung des Staats*) deoarece nu s-a limitat la un raport extern de beneficiere de bunuri, ci a asumat o nouă entitate în teoria și în practica politică, Biserica s-a secularizat în cadrul unui proces de osmoză care a înglobat funcții specifice vieții economice și politice statale.

---

[131] Naphy, *La rivoluzione protestante*, p. 57.
[132] *Ibidem*, p. 58.
[133] *Ibidem*, p. 150.

La sfârșitul secolului al XVI-lea, harta bătrânului continent arăta un nou echilibru religios: protestantismul se impusese în nordul și nord-vestul teritoriului britanic (cu excepția Irlandei), Germania și Scandinavia trecuseră la luteranism, iar Franța rămăsese catolică, dar cu o minoritate protestantă semnificativă din punct de vedere numeric, tolerată și protejată legal.[134] Provinciile Unite se prezentau luterane, catolicismul și anabaptismul fiind tolerate, în timp ce Italia și Peninsula Iberică rămăseseră spații majoritar catolice. În Europa Centrală și Orientală exista un *patchwork*, un pluralism confesional, cu importante comunități protestante în posesiunile Habsburgilor în Austria, sau cu populații majoritar protestante la marginile Creștinătății, în teritorii precum Ungaria sau Transilvania.[135]

După războiul de 30 de ani, luptele religioase pe scară largă au încetat, devenind evident faptul că relația Biserică-stat a amplificat conflictele. Din acest moment se punea odată în plus problema ca religia să fie o chestiune de natură personală, individuală, iar statele să nu fie identificate cu o anumită credință, accentuând separarea dintre autoritatea spirituală și cea temporală.[136]

În extenuantele tratative dintre zecile de delegați conduse spre Westfalia din orașele Münster și Osnabrück pentru a stabili pacea, diplomația papală a jucat un rol secundar. Inocențiu X a publicat un solemn protest scurt împotriva „infamei păci de la Münster". Pretențiile universaliste ale „monarhiei pontificale" și viziunea „ereziei" ca rău menit a fi extirpat și combătut ajunseseră să excludă Roma din logica politică ce dominase scenariul european al statelor absolutiste, în timp ce declinul hegemoniei spaniole în Europa priva Sfântul Scaun de principalul său susținător.[137]

Sub aspectul clauzelor politice, pacea de la Westfalia (1648) a sancționat sfârșitul dominației habsburgice și a asigurat hegemonia

---

[134] *Ibidem*, p. 81.

[135] *Ibidem*, p. 104.

[136] Mary Fullbrook, *A Concise History of Germany*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 62.

[137] Naphy, *La rivoluzione protestante*, p. 112.

Franței în Europa pe tot parcursul secolului al XVII-lea, redesenând harta geo-politică a Europei cu un centru de gravitate care se deplasa dinspre centru-sud (Spania, Sfântul Imperiu Roman-Austria) spre vest și nord (Franța, Olanda, Anglia, Suedia): părți din Alsacia au fost cedate Franței, Suedia dobândea importante posesiuni în nordul Germaniei, incluzând vestul Pomeraniei, iar Spania recunoștea autonomia Provinciilor Unite.[138] Sub aspectul clauzelor religioase, pacea de la Westfalia (1648) a făcut primul pas spre toleranță. Tratatul de la Osnabrück (Instrumentul *Caesareo-Suecicum Osnabrugense*) prevedea egalitatea de drepturi între catolici, luterani, calvini, principele nu putea impune supușilor propria confesiune, iar cultul domestic era permis dizidenților; se stipula abolirea oricărei jurisdicții a autorităților catolice asupra statelor septentrionale, trecute în masă la protestantism.[139] Pacea westfalică (1648) a impus victoria principiului *cuius regio, eius religio*, urmat a fi aplicat și în cazul teritoriilor rămase sub jurisdicție romană, respectând principiul teritorializării Bisericilor și asistând la un eșec al politicii papale în privința aspirației sale universaliste. Momentul 1648 a dat soluții contrastelor privitoare la înstrăinarea/alienarea și secularizarea bunurilor Bisericii catolice în teritoriul german, sancționând fragmentarea imperiului în numeroase state, fiecare cu propria politică externă și cu propria identitate religioasă, ceea ce făcea ca *reconquista* catolică să se oprească.[140]

De la pacea westfalică (1648)-originea societății internaționale-Sfântul Scaun a ieșit din ecuația marilor puteri, manifestând exigența de a clarifica doctrina și practica în raport cu schemele de relație cu

---

[138] Massimo Iacopi, "1648: con la pace di Vestfalia nasce un nuovo ordine mondiale", în *Storia in Network,* nr. 175, mai 2011, http://win.storiain.net/arret/num175/artic3.asp, accesat la data de 05.06.2016, ora 21:46.

[139] Giacomo Martina, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, vol. II, L'età dell'assolutismo, Morcelliana, Brescia, 1994, p. 187.

[140] „Principii Imperiului, fie ei catolici, fie protestanți, ecleziastici sau seculari…au cucerit o suveranitate aproape deplină care le va permite să introducă sau să perfecționeze, în interiorul statelor lor, structuri moderne de conducere, în timp ce împăratul va putea să dezvolte absolutismul monarhic doar în teritoriile sale ereditare, nu în întregul complex al Imperiului". Elena Bonora, *La Controriforma*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 111.

potentații seculari; dar din noua situație, Sfântul Scaun a ales oportunitățile de a ajusta o nouă politică, ce a adus pe un plan de paritate juridică relațiile dintre Roma și guvernele civile în ambianța ordinii internaționale. Drept urmare, papalitatea a fost exclusă din cercul conducătorilor atât ca și capul unei biserici, cât și ca suveran al unui stat.[141]Roma a văzut o singură dimensiune a toleranței-violarea drepturilor adevărului, pus pe același plan cu eroarea doctrinală; apărarea unui adevăr absolut, a unui patrimoniu revelat, a constituit preocuparea dominantă a pontificatului post-tridentin.[142] Această politică, fie cu prețul unei diminuări a autonomiei Bisericilor locale și al unei accentuări a centralismului roman, deschidea noi perspective pentru depășirea raporturilor dificile dintre state.[143]

După pacea de la Westfalia (1648) istoricii au subliniat afirmarea confesiunilor în sens dublu, ca profesiune de credință și ca instituții ecleziastice ce angajează confesiunile în definirea propriei identități, în reprimarea disensiunilor interne și în exercitarea controlului asupra supușilor.[144] Momentul 1648 a consacrat așadar divizarea definitivă a continentului european în confesiuni distincte, neținând cont de protestele papilor. Organizării politice europene, care până în acel moment fusese unitară și convergentă papei, i s-a substituit un sistem care s-a bazat pe echilibrul marilor puteri, independent de convingerile religioase; unității religioase medievale i-a succedat pluralismul confesional, impunerii unui cult de către autorități a dreptului, deși limitat, de a practica o religie diferită de cea recunoscută oficial, strânsei colaborări dintre puterea civilă și cea religioasă, recunoașterii teoretice a subordonării politicii moralei, influenței majore exercitate de capul Bisericii în ceea ce privește soluționarea disputelor ecleziastice procesul gradual, dar inevitabil al laicizării vieții politice.[145]

---

[141] Brezzi, *Storia del cattolicesimo*, p. 88.

[142] Martina, *Storia della Chiesa*, pp. 194-195.

[143] Giuseppe Dalla Torre, "L'istituto del patronato e la Congregazione 'de Propaganda fide'", în *Archivio giuridico Filippo Serafini*, vol. 223, fasc. I, 2003, p. 22.

[144] Rubboli, *I Protestanti*, p. 48.

[145] Martina, *Storia della Chiesa*, p. 188.

2.1.5. Continuitate și ruptură cu **Christianitas** *medievală. Politica Sfântului Scaun în epoca post-tridentină: reacția Bisericii romane la Bisericile „concurente" (a doua jumătate a secolului al XVI-lea – secolul al XVII-lea)*

Odată cu „marea schismă" din Occident (secolele XIV-XV)[146] s-a spart unitatea Creștinătății latine, a Republicii creștine medievale (*Respublica christiana*)[147] și a eșuat ultima tentativă, condusă prin intermediul marilor Concilii din prima jumătate a secolului al XV-lea (Pisa,

---

[146] Marea Schismă a Occidentului și-a avut originea în alegerea în anul 1378 a doi suverani pontifi: Urban VI (Bartolomeo Prignano) la Roma și Clement VII (Cardinalul Robert de Geneva) la Fondi (Napoli). Dubla alegere a marcat divizarea Creștinătății occidentale: Italia centrală și septentrională, respectiv Sfântul Imperiu Roman și-au îndreptat sprijinul spre Urban VI. A început așadar marea schismă care a văzut două serii de papi, două administrări cultuale, două colegii cardinale în opoziție pentru aproximativ 40 de ani. Dată fiind poziția geografică între cele două blocuri, dar și fragmentarea politică, teritoriul Elveției de astăzi a fost puternic afectat de sciziune; drept consecință, în cea mai mare parte a diocezelor s-a procedat la o dublă numire, creându-se de fapt două dispuneri episcopale. Au făcut excepție dioceza de Como (Italia septentrională), care l-a recunoscut pe papa de la Roma, precum și dioceza de Geneva, în Elveția apuseană, care a rămas fidelă papei de la Avignon. După moartea lui Urban VI (1389) și Clement VII (1394), schisma a continuat cu alegerea la Roma a lui Bonifaciu IX (Pietro Tomacelli) (1389-1404), Inocențiu VII (Cosma Migliorati) (1404-1406) și Grigore XII (Angelo Correr) (1406-1415), iar la Avignon a lui Benedict XIII (Pietro di Luna) (1394-1417). Conciliul din Pisa (1409) nu a reușit să pună capăt schismei, dimpotrivă s-a încheiat prin alegerea unui al treilea papă, Alexandru V, căruia i-a urmat în 1410 Ioan XXIII (Baldassare Cossa). Marea Schismă a Occidentului a fost soluționată doar prin Conciliul de la Konstanz (1414-1418), care a marcat depunerea lui Ioan XXIII și Benedict XIII, abdicarea lui Grigore XII și alegerea unui nou suveran pontif la Roma în persoana lui Martin V (Oddone Colonna) (1417). http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I17156.php, accesat la data de 13.05.2015, ora 13:40; http://www.pbmstoria.it/dizionari/storia_mod/s/s057.htm, accesat la data de 13.05.2015, ora 13:46; http://www.filosofiaedintorni.eu/avignonescisma.htm, accesat la data de 13.05.2015, ora 13:50.

[147] Reforma gregoriană a marcat introducerea în discursul eclesiologic a conceptului de *Christianitas* sau *Respublica Christiana*, transformând *Ecclesia Romana* în *Universalis Ecclesia*. Între organismele politice ce alcătuiau *Respublica Christiana* și Sfântul Scaun putea exista o relație tip alianță între parteneri sau o absorbție integrală a deciziilor politice ale regatelor de către Roma, exemplul cel mai reprezentativ fiind dat de instituția cruciadei, adică prezența extraordinară, materială, concretă și punitivă a Bisericii în problemele seculare. Liviu Pilat, „*Redemptor noster*. Moldova și *Respublica Christiana* la 1476-1477", în *Analele Putnei*, vol. II, nr. 1-2, 2006, p. 137, http://analeleputnei.ro/wp-content/uploads/2011/08/II-2006-1-2-p.137-144-Liviu-Pilat.pdf, accesat la data de 13.05. 2015, ora 15:42; vezi și http://www.treccani.it/enciclopedia/repubblica_(Enciclopedia-Italiana)/, accesat la data de 13.05.2015, ora 13:54.

Konstanz, Ferrara-Florența) de a repune unitatea Creștinătății pe fundamentul ansamblului reprezentativ menit să substituie cei doi poli ai universalismului medieval, Papalitatea și Imperiul.[148] După schisma din Occident și falimentul Conciliului ecumenic Ferrara-Florența (1439), la jumătatea secolului al XV-lea totul s-a schimbat. Dar a rămas exigența fundamentală de a exercita ministerul petrin într-o lume în care începeau să se configureze principatele și monarhiile, adică noile state moderne.[149] După schismă, după experiențele conciliatoriste și ale Republicii creștine, Papa a detectat prezența unui nou pericol din ce în ce mai amenințător: cel al fracționării instituțiilor ecleziastice în cadrul noilor puteri apărute în diferite regiuni din Europa, al formării Bisericilor naționale și teritoriale supuse suveranilor/autorității temporale.[150] În acest context, asistăm la dezvoltarea unui raport de tip nou centru-periferie prin tentativa de conservare a unei funcții universale de către Roma.

---

[148] Decretele sinoadelor locale erau de obicei notificate de către episcopul Romei, în timp ce convocarea de către împărat a conciliilor ecumenice începând cu secolul al IV-lea venea aprobată de Papa, care își trimitea proprii reprezentanți. Autoritatea morală a succesorului lui Petru s-a extins rapid în sfera politică și administrativă din cauza crizei care a marcat Imperiul roman, afirmându-se jurisdicția deplină a Romei asupra tuturor bisericilor Creștinătății, provocând o rezistență în cadrul celor supuse Bizanțului și conducând în secolul al XI-lea la așa-numita „schismă a Orientului". Prin analogie cu universalismul figurii împăratului, Leon I (440-461) a afirmat că succesorul lui Petru era singurul care deținea în cadrul Bisericii autoritate deplină (*plenitudo potestatis*). Papa Grigore s-a comportat ca un suveran spiritual al Europei Occidentale, favorizând misiunile printre popoarele „barbare" și extinzându-și autoritatea în afara frontierelor Imperiului. Pentru a suplini vidul de putere politică la Roma și în teritoriile din jur, se năștea *dominium*-ul temporal al Papei, confirmat ulterior de donațiile lui Liutprand și Pepin cel Scurt. Regii franci au privit favorabil lărgirea prerogativelor episcopului Romei (căruia din secolul al VIII-lea i se consacra apelativul de *summus pontifex*, iar din secolul al X-lea, cel de *papa*) ca expresie a unității Occidentului. Odată cu Reforma gregoriană, Biserica romană a încercat să-și subordoneze însăși autoritatea imperială, prin pretenția unei supremații nu doar spirituale, ci și politice, așa cum a demonstrat-o *Dictatus papae* al lui Grigore VII. Odată cu Inocențiu III, papatul s-a transformat într-o hierocrație cu puternice accente monarhice, pe care Inocențiu IV a consolidat-o din punct de vedere juridic. http://www.pbmstoria.it/dizionari/storia_ant/p/p016.htm, accesat la data de 13.05.2015, ora 17:05.

[149] Prodi, *Il paradigma tridentino*, pp. 58-59.

[150] *Ibidem*.

Într-o primă fază (jumătatea secolului al XV-lea – jumătatea secolului al XVI-lea) perioadă denumită generic „războaiele papale”, o perioadă caracterizată de eforturile permanente în vederea constituirii alianțelor politice și militare, în centrul politicii papale a stat efortul de a construi un stat propriu, de a face din dispersatele *terre della Chiesa* un principat renascentist, un stat care ar putea constitui baza pentru o nouă putere universală independentă, în concurență cu puterile în curs de formare.[151] În 1450 Nicolae V a stabilit reședința pontificală la Roma și a inaugurat un program menit să consolideze statele papale și dezvoltarea Romei ca centru al culturii europene ce avea să dăinuie până în secolul al XVIII-lea.[152] După căderea Constantinopolului și impunerea prezenței otomane în Mediterană și Balcani, „războaiele italiene” – transformate în războaie europene prin invadarea Italiei de către armatele spaniole și franceze-au început să fie asociate cu o chemare reînnoită la cruciadă și o cucerire a teritoriilor de dincolo de ocean. Reîncorporarea Bolognei (1506) și a Ferrarei (1598) au reprezentat pietre miliare raportate la inițiativele de consolidare a statelor papale la sfârșitul secolului al XVI-lea. La finalul acestui secol, intervenția Sfântului Scaun în Peninsula italică pe direcția Napoli era în fapt justificată de necesitatea de a transforma regatul Neapolelui într-o bază pentru expediția antiotomană.[153] Plecând de la caracteristicile politicii papale în perioada menționată mai sus, Prodi este de părere că suveranul pontif a furnizat „prototipul” pentru monarhiile absolutiste moderne prin exemplul uniunii dintre autoritatea temporală și cea spirituală, precum și prin transformarea politicii însăși din act de putere într-o autoritate propriu-zisă menită să formeze și să disciplineze individul de la naștere până la moarte.[154]

---

[151] *Ibidem*.

[152] Bireley, *Early-Modern Catholicism*, p. 222.

[153] Maria Antonietta Visceglia, “The International Policy of the Papacy: Critical Approaches to the Concepts of Universalism and *Italianità*, Peace and War”, în Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Viella, Roma, 2013, p. 27.

[154] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 60.

De la sfârșitul Evului Mediu, papii au știut să adapteze politica lor la evoluția relațiilor internaționale și au adoptat două principii fundamentale în ceea ce privește raportul lor cu puterile europene: 1. Realizarea alianțelor cu cele care puteau oferi siguranța de a apăra cauza catolică; 2. Preocuparea de a apăra independența Sfântului Scaun.[155] Drept urmare, principala preocupare a Reformei catolice și a Contrareformei a fost nu doar lupta contra abuzurilor și a „corupției" interne, ci și aceea de a garanta Bisericii o nouă autoritate universală, care să nu se bazeze pe plan politic pe concurența cu statele.[156] Punctul de plecare pentru această direcție a fost reprezentat de bine-cunoscutul *Libellus ad Leonem X*, aparținând camaldolezilor Paolo Giustiniani și Vincenzo Quirini (1512): *totum humanum genus, omnes scilicet gentes, nationes, quae sub coelo sunt tuae subditas esse potestati*[157], dar nu în concordanță cu puterile temporale (*veram autem ecclesiam Dei, non terrenae habitationis civitates, aut manufacta aedificia, sed hominum Congregationem esse te latere non debet*)[158]. Tripla coroană nu mai semnifica tripla putere elaborată de Papă în Evul Mediu, ci corespundea unei realități noi, ca expresie a unei puteri spirituale ce se extindea asupra teritoriilor recent descoperite în cadrul trinomului Italia- Europa-Lumea.

În strictă relație cu politica Sfântului Scaun pe plan european, Conciliul tridentin a constituit un pas major în construirea unui nou tip de suveranitate spirituală, nu teritorială, paralelă și distinctă de cea a statelor.[159] Conform opiniei lui Jean Delumeau, la 1600 papii dispuneau de un stat care, din punct de vedere administrativ era egal, dacă nu chiar

[155] Brezzi, *Storia del cattolicesimo*, pp. 86-87.
[156] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 62.
[157] *Ibidem*.
[158] Propunere complexă de reformare a Bisericii romane, *Libellus ad Leonem X* rămâne un text fundamental pentru istoria religioasă a secolului al XVI-lea, ce poate fi interpretat corect doar ținând cont de speranțele care au însoțit alegerea lui Leon X ca suveran pontif. *Libellus* prezenta deschiderea unei noi epoci apostolice, în care urma să fie posibilă reformarea vieții religioase a popoarelor creștine, unirea Bisericilor orientale cu Roma, respectiv convertirea evreilor și a musulmanilor.
[159] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 63.

superior oricărui alt stat din Europa și care în decursul unui secol s-a dezvoltat de la statul cu cele mai puține taxe la statul cu cele mai multe taxe din Peninsula italică.[160] Nașterea noului tip de suveranitate a implicat două direcții: 1. Reducerea tot mai puternică a Bisericii și a ierarhiei, a corpului clerical în detrimentul conturării clare, a afirmării figurii laicului/a creștinului simplu, evoluții ce vor sta la baza procesului de confesionalizare; 2. Definirea unui *framework*/cadru de referință constând în norme etice paralele și independente de cele ale dreptului statal în curs de formare.[161] Contribuțiile financiare ale Papei în „afacerea habsburgă”, împotriva Angliei elizabetane sau intervențiile în Germania primei jumătăți a secolului al XVII-lea împotriva protestanților nativi și suedezi nu au împiedicat conflictele constante ivite pe plan politic. Confruntarea militară (navală) cu Islamul nu a fost pe deplin un bun câștigat, în ciuda scurtului triumf al cooperării catolice la Lepanto (1571) sau al îndreptării interesului spaniol dinspre Marea Mediteraneană spre Atlantic și Olanda.[162] Apărarea Maltei (1565), deși eroică, nu a compensat pentru pierderea Ciprului (cel puțin în ochii Veneției).

Cea de-a doua direcție a politicii papale în deceniile post-tridentine, aceea a reunirii, a fost doar parțial mai de succes decât confruntările cu Islamul și cu protestantismul; tentativele extreme de a uni creștinii non-protestanți și de a-i aduce sub obediență romană, implicând contacte cu Bisericile rusă și etiopiană au eșuat.[163] Un relativ succes a fost obținut în cazul maroniților prin fondarea la Roma, în anul 1584, în timpul pontificatului lui Grigore XIII, al Colegiului maronit. Formarea unei Biserici unite în rândul creștinilor de rit răsăritean din Polonia a fost cea mai mare victorie, un triumf papal și într-o oarecare măsură iezuit, în recuperarea Poloniei și aducerea sa sub ascultare romană.

---

[160] Jean Delumeau apud Bireley, *Early-Modern Catholicism*, p. 223.
[161] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 63.
[162] Wright, *The Counter-reformation*, p. 25.
[163] *Ibidem*, p. 26.

O linie de neutralitate în politica internațională, ca mijloc de garantare a păcii, dar mai presus de toate cu scopul de a permite focusarea asupra statelor papale și asupra „afacerilor de familie” a fost dificil de menținut. Iuliu III s-a confruntat cu conflicte interne privind Parma, care nu a redevenit un stat ecleziastic după moartea lui Paul III, dar și cu situația delicată apărută în 1550 ca urmare a izolării lui Carol V și a alianțelor pe care Henric II le-a încheiat cu Mauriţiu al Saxoniei și cu Imperiul Otoman.[164] O respingere netă a „ereziei” și a belicozității a marcat pontificatul lui Paul IV Carafa, ale cărui acțiuni îndreptate împotriva Spaniei au generat dezbateri aprinse în jurul chestiunii succesiunii imperiale, aducând în prim-plan pericolul iminent de a-l excomunica pe Filip II.[165] Problematica neutralității Sfântului Scaun avea să rămână nesoluționată pe parcursul tuturor conflictelor europene, precum Războiul de 30 de ani sau Războaiele de Succesiune, evidențiind slăbiciunea Statului ecleziastic și ambiguitatea noțiunii de „suveranitate universală” legată de suveranitatea temporală.[166]

Cea de-a doua fază (secolul al XVII-lea) a fost marcată de provocarea lansată la adresa universalismului Romei prin apariția de noi modele de Biserici teritoriale, având trăsătura comună de a coincide cu puterea politică a statelor moderne în curs de formare.[167] Vorbim despre o revitalizare graduală a teoriei primatului papal, un concept antic, fundamental pentru renașterea monarhiei pontificale în opoziție cu conciliarismul următor Schismei, dar în debutul epocii moderne ideea era utilizată într-un mod inovator, în replici polemice la protestantism.[168] Din punct de vedere teoretic, la 1589 apărea tratatul fratelui augustinian Onofrio Panvini *De primatu Petri et de apostolica Sedis potestate libri tres contra Centuriam auctores,* manifest pentru universalismul fondat pe

---

[164] Visceglia, *The International Policy of the Papacy,* p. 31.
[165] *Ibidem.*
[166] *Ibidem.*
[167] Wright, *The Counter-reformation,* p. 26.
[168] Visceglia, *The International Policy of the Papacy,* p. 39.

primatul lui Petru și pe misiunea pastorală pe care Iisus i-a încredințat-o suveranului pontif, ceea ce presupunea o *politia ecclesiastica.*[169] Primatul papal bazat pe *iure divino* conferea suveranului pontif autoritatea în virtutea *monuere reges et imperatores de rebus ad ecclesiasticam disciplinam pertinentibus*[170], deci de a interveni în numele autorității sale pentru a restabili pacea și echilibrul de forțe. Pius V a reușit să investească acest primat renăscut cu o dimensiune vizibil teocratică: în momentul dezorientării cauzate de politica otomană, papa a făcut apel la cruciadă, obținând victoria de la Lepanto. În același timp, a celebrat înfrângerile suferite de hughenoți la Jarnac și Moncontour și a excomunicat-o pe Elizabeta, regina Angliei.[171]

Odată cu secolul al XVII-lea, în istoria Bisericii romane s-a deschis o perioadă de circa 200 de ani în care catolicismul apărea mai puternic în structura sa organizatoare, purificat de membri ecleziastici și laici și demonstrând că era conștient de finalitățile esențial religioase.[172] În aceeași perioadă, Biserica romană părea să fie recunoscută oficial și protejată în diferitele state europene, în timp ce apostolatului său erau deschise imense teritorii de pe alte continente; se părea că nimic nu putea împiedica atingerea culmii spiritualității, precum și înlesnirea credincioșilor spre menținerea unui stil de viață pios.[173] La o privire mai atentă, se observă că, de fapt, Creștinătatea acelor secole avea ceva mai puțin eroic și entuziasmant. Fluctuațiile Habsburgilor și ale politicii papale, demonstrate de chestiunea succesiunii franceze la sfârșitul secolului al XVI-lea a împiedicat crearea unei alianțe catolice stabile între Papă și conducători împotriva protestanților. Înfrângerea dură a Habsburgilor în Războiul de 30 de ani

---

[169] *Ibidem.*
[170] *Ibidem.*
[171] *Ibidem.*
[172] Brezzi, *Storia del cattolicesimo*, p. 85.
[173] *Ibidem*.

a influențat negativ capacitatea de apărare a Ungariei împotriva turcilor.

Pentru a finanța construcția statelor papale și pentru a avansa în cauza Bisericii universale, Sfântul Scaun a mizat pe mijloacele de colectare a resurselor financiare în Europa modernă timpurie: impozitele și vânzarea de oficii. Pe măsură ce veniturile ecleziastice din teritoriile europene au scăzut dramatic pe parcursul secolului al XVI-lea (ca urmare a Reformei protestante sau a concesiilor făcute suveranilor catolici), impozitele au crescut considerabil în teritoriile pontificale, atingând deopotrivă clerul și laicatul.[174] Deși expedițiile militare ale Sfântului Scaun au reprezentat doar o fracțiune din sumele enorme consumate de cauzele Habsburg, Valois și Bourbon, papii au cheltuit sume enorme în slujba Contrareformei.[175] Pe tot parcursul secolelor XVI-XVII, Sfântul Scaun a privit ca pe o datorie alungarea turcilor de pe teritoriul Ungariei. Ca dovadă, în timpul Războiului Lung, numit și Războiul de 15 ani împotriva turcilor (1593-1606), papa a acordat importante subsidii financiare. Nepotul papei Clement VIII, prințul Aldobrandini, a comandat 10.000 de soldați, echivalentul a unei treimi din forțele creștine implicate în asediul nereușit al Kaniszei (1601).[176] În acest interval cronologic, asistența financiară lunară trimisă Ungariei de Roma era mai mare decât tributul anual plătit de Principatul Transilvaniei sultanului. Cu toate că nu a reușit atingerea ambițiosului scop de a-l atrage pe papa Urban VIII într-o ligă antiprotestantă, călătoria cardinalului Petru Pàzmàny la Roma s-a soldat cu punerea la dispoziția Ligii catolice în vara anului 1632 a sumei de 130.000 taleri imperiali, iar până la sfârșitul anului 1634 a

---

174 Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal*, p. 101.

175 *Ibidem.*

176 István György Tóth, "OldandNewFaith in Hungary, Turkish Hungary, and Transylvania", în Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World,* Blackwell Publishing, Oxford, 2004, p. 211.

unor subsidii de război echivalente cu 477.000 de scuzi.[177] La 1663, când armatele otomane au lansat o ofensivă în Europa Centrală, un predicator pietist a avertizat congregația sa daneză asupra faptului că turcii aveau să cucerească întregul continent dacă toți creștinii, indiferent de denominațiune, nu puneau în practică învățăturile asumate. Două decade mai târziu, turcii au atacat din nou, de această dată atingând zidurile Vienei. În această conjunctură critică, papa Inocențiu XI a gândit o alianță internațională pentru a elibera capitala imperială, principii protestanți și catolici ai Germaniei trimițând trupe pentru a lupta alături de polonezi și austrieci. După ce armata creștină mixtă a învins asediul otoman, Inocențiu a organizat o „Ligă Sfântă" ale cărei forțe i-au făcut pe turci să se întoarcă în Balcani. Această cruciadă a reprezentat însă ultima tentativă de punere în practică a conceptului medieval de *Christianitas* sau *respublica Christiana*, adică o Creștinătate unită condusă de cei doi poli, papa și împăratul.[178]

Un alt scop al Sfântului Scaun la începutul secolului al XVII-lea a constat în intervenția în procesul de convertire al populațiilor non-creștine în misiunile de dincolo de ocean. Lipsa resurselor pentru această sarcină a dus la complicațiile născute de pe urma suportului francez pentru misiunile papale, organizate sub Congregația *de Propaganda Fide*.

---

[177] Acest succes parțial a reprezentat motivul principal pentru care Habsburgii au luat în considerare posibilitatea de a trimite primatul Ungariei în Cetatea Eternă, inițial în calitate de ambasador permanent, ulterior ca și cardinal protector al Ungariei și al teritoriilor ereditare austriece. Cu toate acestea, după 1632, fiind considerat o figură proeminentă a rezistenței față de pontificatul lui Urban VIII, s-a încercat împiedicarea întoarcerii sale la Roma din moment ce papa Barberini dădea prioritate apărării noului tip de suveranitate spirituală. Pentru tot restul vieții sale, cardinalul Pàzmàny a dus o politică contrară cursului oficial al Curiei romane: reîntors de la Roma, l-a instigat pe Ferdinand II (1619-1637) la o intervenție împotriva papei Urban VIII, iar în anul 1635 a sprijinit negocierea unei păci separate cu principele elector protestant împotriva nunțiului vienez Malatesta Baglioni (1634-1639). Péter Tusor, "Un «residente d'Ungheria» a Roma nel Seicento (C. H. Motmann uditore di Rota, agente del cardinale Pàzmàny", în *Rivista di Italianistica*, nr. 13, 2003, Istituto Italiano di Cultura, Budapesta, p. 9.

[178] Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe,* Harvard University Press, Harvard, 2007, pp. 100-101.

Nu este de neglijat faptul că declinul Imperiului portughez în est a dus la pericolul influenței anglo-daneze protestante în zonă, triumfând asupra catolicismului.[179] Confruntarea dintre misiunile papale ale Propagandei și misiunile coroanei spaniole, *patronatul* spaniol sau *padroado* portughez, erau parte a rivalităților puterilor europene în privința expansiunii de dincolo de ocean, creând de fapt un *semi-patronat* francez în locul celui portughez.[180] În timp ce astfel de considerații politice au jucat un rol crucial în soarta misiunilor catolicilor, concomitent cu încurajarea daneză a suspiciunilor japoneze față de prezența iezuită în insulele lor, Biserica romană a transmis misiunilor de dincolo de ocean disensiunile interne experimentate în Europa după Conciliul tridentin.[181]

Cum era posibilă atunci menținerea propriului magisteriu într-o lume în care puterea era supusă unei dizlocări/fracționări locale în vederea consolidării teritoriale sub forma statelor moderne?

Diplomația pontificală a depus eforturi de abilitate și de prudență, fie înfruntând deschis pretențiile exagerate, fie reacționând la injustiții, fie arătând compasiune și toleranță, dar având mereu scopul de a apăra cauza catolică în Europa și în afara continentului.[182] Pentru a putea beneficia de o deplină independență/libertate de acțiune, suveranul

---

179 Brezzi, *Storia del cattolicesimo*, p. 85.

180 La începutul secolului al XVII-lea, situația Lumii Noi suferea modificări, determinate în mare parte de noul val colonizator al puterilor nord-europene. Englezii, olandezii și francezii au fondat numeroase colonii în America, ceea ce pentru Propagandă însemna o nouă șansă de a-și exercita propria jurisdicție în Lumea Nouă. În primul rând, posesiunile franceze, singura putere catolică protagonistă a expansiunii europene seicentești oferea un nou punct de plecare pentru instituirea de misiuni în mijlocul populațiilor autohtone. În al doilea rând, intrarea Angliei și a Olandei pe scena americană extindea asupra Lumii Noi principala sarcină a Congregației *de Propaganda Fide*: lupta împotriva ereziei protestante și împotriva difuzării sale în rândul indienilor și a coloniștilor catolici. Giovanni Pizzorusso, "Propaganda Fide e le Missioni Cattoliche sulla Frontiera Politica, Etnica e Religiosa delle Antille nel XVII Secolo", în *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol. 109, Nr. 109, 1997, p. 582.

181 Wright, *The Counter-reformation*, p. 26.

182 Papalitatea a depus în această perioadă cele mai mari eforturi pentru a consolida catolicismul *ad extram* și *ad intram Christianitatis*, relațiile nunților și ale legaților demonstrând multiplele forme ale activității papale. Gothein, *L'età della Controriforma*, pp. 107-108; Brezzi, *Storia del cattolicesimo*, p. 89.

pontif avea nevoie să dispună de jurisdicția temporală, ceea ce însemna că trebuia să aibă un stat și să se bucure de o imunitate totală în ordinea politică europeană.[183] Papii s-au orientat spre activitatea pastorală și spre ministerul apostolic, în conformitate cu linia directoare a Conciliului tridentin. Suveranii pontifi s-au gândit la mijloacele necesare pentru a întreprinde cu eficacitate opera de creștinare a lumii; după organismele de represiune precum *Sfântul Oficiu* (1542), a fost fondat *Colegiul german* (1555), destinat formării unui nou cler în regiunile căzute pradă „ereziei”, *Colegiul englez* (1570), respectiv *Colegiul maghiar* (1579), unit ulterior cu *Colegiul german.*[184]Încă înainte de înființarea Congregației *de Propaganda Fide* (1622), *collegia,* fondate sau restaurate pe baza directivelor iezuite, și-au asumat responsabilitatea de a pregăti clerul non-italian pentru *missio* spirituală și chiar pentru asumarea martirajului, destinațiile fiind în general teritoriile vorbitoare de limbă germană, Anglia elizabetană și teritoriile aflate sub autoritate otomană, respectiv complexa lume a Balcanilor caracterizată printr-un mozaic etnic și confesional.[185]

Din punctul de vedere al ideologiei pontificale, fondarea Congregației *de Propaganda Fide* a marcat: 1. Reafirmarea primatului universal al papei în sfera spirituală, cu toate că acesta era în contradicție

---

[183] În opinia lui Roberto Bellarmine, Biserica reprezenta o societate vizibilă și ierarhică, cu o constituție monarhică temperată de elemente aristocratice: Petru nu era doar capul unic și păstorul suprem, după cum episcopii nu erau simplii săi vicari, ci ocupau locul lor prin decret divin. Suveranul pontif dispunea de principiul infailibilității, ceea ce nu făcea trimitere la revelații personale și nici măcar la faptul că era impecabil, ci implica o imunitate atunci când vorbea ca persoană privată și când judeca simple chestiuni. În ceea ce privește funcția sa de cap al guvernului ecleziastic, Papa dispunea de deplinătatea jurisdiscției sacerdotale, superioritatea asupra conciliilor și o putere asupra credincioșilor asemenea regilor asupra supușilor. În acest context, nu putea fi concepută realizarea vastelor programe propuse de Trento fără o structură adecvată și o puternică organizare birocratică centrală. Odată cu papa Sixtus V, se poate vorbi despre o sistematizare definitivă a noilor organisme curiale: Colegiul cardinalilor rămânea fixat la 70 de membri (6 episcopi, 50 preoți, 14 diaconi), erau instituite 15 Congregații romane, iar Secretariatul de Stat dădea instrucțiuni nunților și trata problemele cele mai importante de ordin politic, menținând relațiile cu guvernele externe. Brezzi, *Storia del cattolicesimo*, pp. 91-97.

[184] Louis Chatellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti Editore, Milano, 1994, p. 35.

[185] Visceglia, *The International Policy of the Papacy,* p. 43.

cu patronajul ecleziastico-regal spaniol și portughez sau cu „protecția” Țării Sfinte asumată de Veneția și Franța; 2. Opțiunea pentru o apărare morală, apostolică a credinței catolice ca alternativă la defensiva judiciară, inchizitorială, cu toate că ambiția lui Ingoli de a conferi Propagandei dreptul de a se pronunța în chestiuni de dogmă nu s-a materializat, iar relația dintre noua congregație și Sfântul Oficiu a fost una strânsă; 3. Subdivizarea globului în arii geografice corespunzând nunțiaturilor, ale căror rol misionar și informațional a fost o dată în plus consolidat; 4. Activarea unui proces dinamic de lungă durată bazat pe intensificarea creării a noi dioceze și a formării clerului autohton, proces care avea să se dovedească de succes în tranziția de la Biserica misionară la Biserica locală.[186] Acest moment a reprezentat însă deschiderea drumului spre nașterea noilor Biserici teritoriale, legate de statele în curs de formare. Atât în țările catolice, cât și în cele protestante, schimbarea s-a produs: a fost vorba în fapt despre a găsi răspunsuri, soluții diverse, mai revoluționare sau mai reformiste pentru a face față unei singure probleme majore-modernitatea-într-un proces care a văzut în sfera privată afirmarea unui nou raport între conștiință și sacru. Privat de inserția sa tradițională în cosmos, omul/individul modern a pus în prim-plan problema „salvării” individuale, problema teologică a grației divine, care a devenit centrală în secolele epocii moderne atât în teritoriile catolice, cât și în cele protestante.

De cealaltă parte, în sfera publică a comportamentelor colective, s-au accentuat două tendințe: în teritoriile reformate autoritatea politică a fost însărcinată să asigure disciplina ecleziastică (*ius circa sacra*), în timp ce în alte țări au luat naștere biserici separate care au menținut substratul doctrinal catolic și l-au recunoscut ca suveran pe capul *Commonwealth*-ului.

În acest punct al argumentației ne interesează să vedem modul în care Biserica catolică a reacționat la concurența noilor Biserici și la „invazia” statului modern în curs de formare în cadrul trinomului

[186] *Ibidem*, pp. 56-57.

confesionalizare – modernizare - disciplinare (*Sozialdisziplinierung*)[187]. Referindu-ne la aceste procese stimulate de separarea clară Biserică-stat, nu aducem în discuție doar aspectul politic, al alianței dintre puteri (exemplul statelor confesionale), ci vorbim despre o preluare de către Statul modern a funcțiilor de modelare a vieții indivizilor care anterior erau apanajul Bisericii. Statul a intrat în chestiunile relative la nașterea indivizilor, controlul populației, educație, familie, aspecte până acum excluse din politică. Registrul celor botezați sau „numărătoarea sufletelor” (*conta delle anime*) nu au fost doar operații administrative, ci au determinat un nou mod de participare la viața Bisericii, stimulând trecerea de la creștinul medieval la *fedele* modern.

Dar Biserica nu s-a limitat la organizarea creștinilor în *fedeli*, ci a creat și un *corpus* de doctrine, teologia morală ca deviză autonomă a gândirii teologice și un ansamblu de norme etice care au tins să guverneze viața cotidiană. Este vorba, în fond, despre inițiativele de elaborare a unei „teologii practice” care să poată fi substituită dreptului ce normează viața credincioșilor. În ce privește terenul comun al Bisericilor confesionale, Biserica romană s-a distins net de acestea prin efortul constant de a menține autoritatea și autonomia magisteriului pe

---

[187] Confesionalizarea a cunoscut procese similare în diferite Biserici, un nou raport identitar Biserică-stat, un rol bine definit asumat în societate, având repercusiuni asupra practicii liturgice și sacramentale, dar și asupra catehezei. Ea duce la disciplinare socială prin intermediul căreia asigură o creștinare generală a maselor, îndeosebi în mediul rural, deschise spre noi dinamici culturale. Biserica și statul se influențează, având un impact major asupra societății în discuție. Confesionalizarea și disciplinarea socială trebuie înțelese în contextul mai larg al modernizării, ce presupune centralizare, apariția de instituții și organisme juridice, raționalizarea procedurilor, birocratizare: *fedele* este un supus disciplinat al Bisericii, orientat spre noi modele de comportament, pe când statul caută un supus în care disciplina să fie, de fapt, autodisciplină. În lumea modernă, Biserica devine sinonimă cu administrarea și exercițiul unei noi suveranități spirituale, cu schimbările generate de nașterea statelor, dezvoltarea demografică și socială, expansiunea geografică, dar și o nouă exigență de evanghelizare calibrată de un nou model de educație religioasă. Angelo Turchini, “Riforma cattolica-Controriforma e la Chiesa in Italia”, în *Dizionario Storico Tematico “La Chiesa in Italia”*, vol. I “Dalle Origini all’Unità Nazionale”, http://www.storiadellachiesa.it/glossary/riforma-cattolica-controriforma-e-la-chiesa-in-italia/, accesat la data de 22.05.2015, ora 21:25.

trei planuri: doctrinal (cu afirmarea teologiei morale ca disciplină autonomă), normativ, respectiv al controlului și al interacțiunii cu viața cotidiană a credincioșilor. Din punct de vedere teologic, discursul tridentin și post-tridentin a pus în evidență principiul *salus animarum* care a fost corect considerat punctul central al Reformei catolice. Potrivit opiniei lui Prodi, *salus animarum* a constituit în epoca tridentină și post-tridentină un imbold pentru formarea jurisdicției spirituale a Bisericii catolice în raport cu dezvoltarea Statelor-naționale, parcurs ce a distins-o net de celelalte Biserici confesionale.

În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, dată la o parte de pe marea scenă europeană, aproape incapabilă de a face față agresivității franceze și atacurilor otomane, deci acelei „crize a conștiinței europene”, a reapărut în cadrul Curiei o exigență a unei reforme care să privească disciplina și structurile ecleziastice.[188] Pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea, Roma s-a văzut concentrată asupra problemelor interne, întreprinzând inițiative de reformă a structurilor curiale și tentative oscilante de redistribuire a rolurilor între diferitele componente instituționale ale Bisericii: relansarea lentă a figurii episcopului și a centralității funcției sale pastorale, deschisă sub Inocențiu XI Odescalchi.

Tentativelor, doar parțial reușite, de moralizare a curiei care marchează așa-numita *svolta innocenziana* a lui Odescalchi se opuneau însă reluarea nepotismului și renovarea protagonismului Sfântului Oficiu în timpul lui Alexandru VIII Ottoboni, cu scopul „de a readuce în prim-plan centralitatea Bisericii Romei, înțeleasă în sens integral ca organism teologico-juridic imutabil, profund ancorat într-un *corpus* de doctrine și de drepturi ce trebuiau apărate fără nici cel mai mic compromis”[189]. Pe de o parte, deveneau evidente repropunerea

---

[188] Antonio Menini Ippolito, *Il governo dei papi nell'età moderna. Carriere, gerarchie, organizzazione curiale*, Viella, Roma, 2007, p. 21.

[189] Bonora, *La Controriforma*, p. 112.

miturilor ecleziastice inspirate de Conciliul tridentin, apelul la reformă, tentativele de a atribui o centralitate funcției episcopale; de cealaltă parte, avem de-a face cu reluarea centralismului roman, al rolului Inchiziției, al rigidelor poziții doctrinare. Era vorba așadar despre linii și direcții opuse urmărite de o instituție ecleziastică ce, în cadrul raportului particular cu statele, al ponderii internaționale pierdute, al transformărilor culturale în curs în Italia și în Europa, accentuase cu orice preț proiecția universalistă, forța expansivă și caracterul militant proprii Contrareformei.[190]

Papatul Contrareformei a asumat în deceniile imediat următoare închiderii sesiunilor Conciliului tridentin o funcție centralizatoare în interiorul lumii catolice. În particular în Italia, papalitatea a continuat să dețină în secolele epocii moderne o puternică influență asupra formațiunilor politice aflate pe teritoriul Peninsulei italice, formând un fel de „zonă gri” (*zona grigia*) în cadrul căreia autoritatea spirituală se intersecta cu cea politică. Cu apariția statului suveran modern o importantă modificare a fost adusă funcției exercitate de suveranul pontif în interiorul Bisericii. Definind figura papei, Giovan Battista de Luca, în *Relatio romanae curiae forensis*, îi dedica un întreg capitol, *De papa, circae ius potestatem, ac personas, quas gerit*.[191]

---

[190] Tuturor activităților care au marcat concretizarea decretelor tridentine trebuie adăugată dimensiunea militară și politică a Contrareformei, pe care Biserica romană a urmărit-o de la bun început în relațiile cu statele. Germania a fost terenul principal de luptă, de la formarea Ligii smalkaldice (1531) până la Pacea din Westfalia (1648). În acest punct, trebuie menționată activitatea misionară care a permis răspândirea catolicismului nu doar în Lumea Nouă, ci și în Africa sau Asia (India, China, Japonia). În aceeași direcție a *reconquistei* și a expansiunii Bisericii catolice s-au accentuat eforturile privind unirea Bisericilor și „recuperarea” creștinilor de rit răsăritean, dar și îndepărtarea turcilor din spațiul Europei Centrale și din Balcani. http://www.treccani.it/enciclopedia/controriforma/, accesat la data de 22.05.2015, ora 20:46.

[191] Ioannis Baptistae de Luca, *Relatio Curiae Romanae*, Sumptibus Arnoldi Metternich, Coloniae Agrippinae, 1683, pp. 6-21.

Papii epocii moderne au avut o formație de administratori mai degrabă decât de păstori spirituali: din a doua jumătate a secolului al XVI-lea și pe tot parcursul secolului al XVII-lea, suveranii pontifi au avut cariere asemănătoare, distingându-se clar prin participarea la activitățile Congregației Sfântului Oficiu și privilegiind activitatea Curiei în detrimentul celei pastorale.[192] Dintre papii celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea, doar Grigore XIV[193] și Inocențiu IX[194] au avut experiențe semnificative în materie de episcopat, dar acest lucru

---

[192] Giulio Rospigliosi afirma următoarele: "non poter credere che Nostro Signore fusse mai per astringermi a ricevere un vescovato [si parlava per lui dell'importantissima arcidiocesi fiorentina] e quando per altro si compiacesse di volermi far gratia d'una chiesa e lasciasse, come sarebbe verisimile, a mio arbitrio l'accettarla o no, stiamo che nessuno mi consiglierebbe a lasciare in Roma maggior entrate senz'obligo di cura d'anime per diminuire in altra parte la rendita e crescere il debito della cura pastorale, onde per nessun conto mi pare che mi convenisse far questo cambio". Observația lui Rospigliosi reprezintă un exemplu relevant pentru înțelegerea sensului strategiilor adoptate de mulți curiali cu scopul de a ajunge la papat. Formația pe care aproape toți papii au avut-o la începutul epocii moderne era una juridică și doar uneori aveau studii în teologie. Aproape toți suveranii pontifi aveau experiențe internaționale și se implicaseră cu deplină responsabilitate în misiuni diplomatice. Pare forțat atunci să afirmăm că pentru carierele papale, factorul activității pastorale și cel al administrării unui episcopat și-au menținut importanța în epoca modernă. Ippolito, *Il governo dei papi*, pp. 39-41; vezi și Pio Paschini, *Dal mondo romano al mondo cristiano,* Capelli Editore, Bologna, 1964, pp. 185-186.

[193] Nicolò Sfondrati (Somma Lombardo, 1535-Roma, 1591). Episcop de Cremona, dedicându-se administrării propriei dioceze. Renumit pentru sobrietatea și integritatea vieții sale, alegerea sa a fost văzută ca o tentativă de a concilia contrastele apărute în cadrul curiei romane. Ferrante Aporti, *Memorie di storia ecclesiastica cremonese,* partea a II-a. Dall'anno 1335 al 1590 dell'era volgare, Tipografi Fratelli Manini, Cremona, 1837, pp. 93-97; https://www.saint-mike.org/library/papal_library/gregoryxiv/biography.html, accesat la data de 06.06.2016, ora 20:28.

[194] Giovanni Antonio Facchinetti de Nuce (Bologna, 1519-Roma, 1591). Episcop de Nicastro, nunțiu pontifical la Veneția, episcop al Patriarhatului latin de Ierusalim. http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-innocenzo-ix_%28Dizionario-Biografico%29/, accesat la data de 06.06.2016, ora 20:32; vezi și Claudio Rendina, *I papi. Storia e segreti. Da San Pietro a papa Francesco,* Newton Compton Editori, Roma, https://books.google.ro/books?id=mJBgVwZT34sC&pg=PT698&dq=innocenzo+ix&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwjyl92p95PNAhWLPxQKHayICz44ChDoAQgZMAA#v=onepage&q=innocenzo%20ix&f=false, accesat la data de 06.06.2016, ora 20:35.

nu s-a mai putut aplica niciunui papă din secolul următor: Alessandro de Medici-Leon XI (1605)[195]; Camillo Borghese-Paul V (1605-1621)[196]; Alessandro Ludovisi-Grigore XV (1621-1623)[197]; Maffeo Barberini-

---

[195] Alessandro di Ottaviano de' Medici (Firenze, 1535-Roma, 1605). Arhiepiscop de Firenze, legat apostolic în Franța. Și-a exprimat intenția de a-i susține pe imperiali în Ungaria împotriva turcilor. Dorothy F. Glass, "The Bishops of Piacenza, Their Cathedral, and Their Reform of the Church", în John S. Ott, Anna Trumbore Jones (eds.), *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages,* Ashgate, Aldershot, 2007, p. 249; http://www.catholic-hierarchy.org/bishop//bdmed.html, accesat la data de 06.06.2016, ora 21:02.

[196] Camillo Borghese (Roma, 1552-Roma, 1621). Vice-legat la Bologna, diplomat la curtea spaniolă a lui Filip II, secretar al Sfântului Oficiu. Spania și-a văzut din nou respinse pretențiile privind alegerea suveranului pontif. Cultura sa juridică s-a reflectat în acțiunile întreprinse pe lângă Henric IV, obligându-l să accepte decretele Conciliului tridentin, dar și în măsurile prohibitive luate împotriva ducatelor de Parma și Savoia. Intervențiile în câmp arhitectonic și urbanistic, dintre care s-a remarcat cu precădere proiectul michelangelesc nu au avut un caracter strategic, ci mai degrabă au exprimat extinderea autorității familiei Borghese. Cel mai important episod din timpul papatului lui Borghese a fost reprezentat de interdicția la adresa Veneției; aceasta, cu întemnițarea a două personaje ecleziastice, a violat privilegiul forului ecleziastic, emanând două legi prin care se interzicea clerului achiziționarea de noi bunuri stabile și ridicarea de noi biserici, convente și instituții ecleziastice. La 17 aprilie 1606 Paul V a lansat excomunicarea asupra *Signoriei* și interdicția în toate statele Republicii. Măsura riguroasă punea în mare anxietate conștiințele, deoarece *Signoria* a interzis publicarea actului papal și a ordonat sub amenințarea pedepselor grave continuarea oficierii serviciilor divine. Iezuiții, teatinii și capucinii care nu se supuneau ordinelor erau obligați să părăsească Veneția. Conflictul cu Veneția avea să găsească o soluție un an mai târziu. http://www.treccani.it/ enciclopedia/ricerca/paolo-V/, accesat la data de 06.06.2016, ora 21:05.

[197] Alessandro Ludovisi (Bologna, 1554-Roma, 1623). Judecător al Campidoglio-ului, arhiepiscop de Bologna, nunțiu în Savoia. A intervenit în procesul de alegere al papei, susținând că validitatea elecției era dată de votul secret. A avut puține intervenții în politica europeană, distingându-se doar acțiunile sale pe lângă împăratul german contra protestanților și pe lângă regele Poloniei împotriva turcilor. A încercat să elimine interferența statelor catolice (Franța, Spania, Austria) în procesul de alegere a suveranului pontif, emanând în acest sens bulele *Aeterni Patris* (1621) și *Decet Romanorum Pontificem* (1622). George L. Williams, *Papal Genealogy. The Families and Descendants of the Popes,* MacFarland & Company, Jefferson, 2004, pp. 101-102.

Urban VIII (1623-1644)[198]; Giovanni Battista Pamphili-Inocențiu X (1644-1655)[199]; Fabio Chigi-Alexandru VII (1655-1667)[200]; Giulio Rospigliosi-Clement IX (1667-1669)[201]; Emilio Altieri-Clement X (1670-

---

[198] Maffeo Vincenzo Barberini (Firenze, 1568-Roma, 1644). Avocat, protonotar apostolic, nunțiu apostolic la Paris. Arhiepiscop de Nazareth, Canne și Monteverde, episcop de Spoleto. Pe planul relațiilor internaționale, papatul lui Urban VIII a stat sub semnul evoluțiilor Războiului de 30 de ani (1618-1648), adâncind ruptura dintre protestanți și catolici, astfel că împăratul Ferdinand II a procedat la numirea episcopilor, în ciuda opoziției nete din partea Papei și în ciuda semnării Edictului de restituție (prevedea recuperarea scaunelor ecleziastice inițial catolice). Pe plan intern, s-a remarcat o scădere dramatică a finanțelor ca urmare a favorizării familiarilor săi care au beneficiat de donații scandaloase sau a intervențiilor edilitare, civile și militare. Peter Rietbergen, *Power and Religion in Baroque Rome. Barberini Cultural Policies,* E. J. Brill, Leiden, Boston, 2006, pp. 65-70.

[199] Giovanni Battista Pamphili (Roma, 1574–Roma, 1655). La scurt timp după alegerea sa ca suveran pontif, a luat măsuri împotriva familiei Barberini, confiscându-le proprietățile și emanând o bulă ce statua că toți cardinalii care părăsiseră Statele papale pentru șase luni fără permisiunea Papei, trebuiau privați de beneficii și chiar de accesul la cardinalat. Parlamentul francez a declarat nulă bula papală, cardinalul Mazarin pregătind trimiterea trupelor în Italia. În timpul pontificatului său, s-a încheiat Războiul de 30 de ani (1618-1648) și s-a semnat Pacea de la Westfalia (1648), care a consacrat victoria libertății confesionale. Pentru Roma, aceasta însemna pierderea episcopatelor de pe teritoriul Germaniei septentrionale și centrale. http://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-x-papa/, accesat la data de 06.06.2016, ora 21:29.

[200] Fabio Chigi (Siena, 1599-Roma, 1667). Vice-legat pontifical la Ferrara, inchizitor în Malta, episcop de Nardo. Nunțiu papal la Köln, episcop de Imola. Patron al artelor, a susținut refacerea Romei, datorându-i-se numeroase construcții în stil baroc ale Orașului etern. Pe planul politicii externe, a pledat pentru o apropiere față de Spania în detrimentul coroanei franceze. http://www.treccani.it/enciclopedia/fabio-chigi/, accesat la data de 06.06.2016, ora 21:30.

[201] Giulio Rospigliosi (Pistoia, 1600-Roma, 1669). Secretar al Sacrei Congregații a Riturilor și judecător *a latere* pentru legația de la Avignon. Canonic al Bisericii Santa Maria Maggiore din Roma și cetățean de onoare al orașului. Arhiepiscop de Tarso și nunțiu în Spania. Prin bula *Romanus Pontifex* (1668), a suprimat Congregația Canonicilor di San Giorgio (Alga), a Eremiților (Fiesole) și a *Gesuati*-lor (Pistoia). Pe planul politicii externe, s-a implicat în apărarea insulei Creta, ultimul bastion venețian în Mediterana Orientală, asediată de turci, trimițând subsidii importante. A încercat totodată să elimine disensiunile dintre Franța și Spania cu scopul de a crea un front creștin compact, dar cele două expediții conduse de nepotul papei, Vincenzo Rospigliosi, în 1668 și 1669 nu au avut rezultatele scontate. În ceea ce privește controversa jansenistă, papa a instituit „pacea clementină", contribuind la concilierea celor două părți și la pacificarea generală, cu toate că jansenismul a continuat să se răspândească. Pe plan intern, a luat măsuri economice și fiscale în favoarea consumului, a comerțului și a manufacturii. Claudio Strinati, "La musica e il papato di Clemente IX Rospigliosi", în Mario Lolli Ghetti (ed.), *I papi della memoria. La storia di alcuni grandi Pontefici che hanno segnato il cammino della Chiesa e dell'Umanità,* Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, Roma, 2012, pp. 73-77.

1676)[202]; Benedetto Odescalchi-Inocențiu XI (1676-1689)[203]; Pietro Ottoboni-Alexandru VIII (1689-1691)[204]; Antonio Pignatelli-Inocențiu XII (1692-1700)[205]. Este vorba așadar despre un papat care a guvernat Biserica italiană, care s-a consolidat în cadrul statului său temporal și care a condus o constelație de dicasteri ce aveau responsabilități politico-administrative, ecleziastico-disciplinare, religioase: iată liniile principale ale evoluției Curiei papale care s-a specializat, cu suverani pontifi ce au devenit expresia birocratizării curiale, mai mult administratori și oameni politici decât păstori spirituali.

---

[202] Emilio Bonaventura Altieri (Roma, 1590-Roma, 1676). Avocat, nunțiu în Polonia. Episcop de Camerino, guvernator de Loreto și al Umbriei, nunțiu la Napoli, supraintendent al Ministerului de Finanțe papale, secretar al Congregației episcopilor și membrilor clerului regular. În timpul pontificatului, a acordat suport financiar lui Ioan III Sobieski al Poloniei în lupta antiotomană. http://www.treccani.it/enciclopedia/clemente-x-papa/, accesat la data de 06.06.2016, ora 21:41.

[203] Benedetto Odescalchi (Como, 1611-Roma, 1689). Protonotar, președinte al Camerei Apostolice, guvernator de Macerata și ulterior, Ferrara. Legat pontifical la Ferrara și episcop de Novara. Reformator al moravurilor și corector al abuzurilor administrative. A intervenit pe lângă Ludovic XIV cu scopul de a înceta ostilitățile la adresa hughenoților. În conformitate cu viziunile și ideologia epocii, Inocențiu XI a pledat pentru o nouă „cruciadă” antiotomană la care ar fi trebuit să participe Imperiul, Polonia, Franța, Spania și Portugalia, ideea materializându-se prin Liga Sfântă din 1684 și Liga Sfântă din 1686 (Austria, Polonia, Veneția). Thomas B. Deutscher, *Punishment and Penance: Two Phases in the History of the Bishop's Tribunal of Novara*, University of Toronto Press, Toronto, 2013, https://books.google.ro/books?id= BORrbHLm8S4C&pg=PT149&dq=benedetto+odescalchi&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiHuvOFh5TNAhVHbRQKHcXEA7c4ChDoAQhAMAc#v=onepage&q=benedetto%20odescalchi&f=false, accesat la data de 06.06.2016, ora 21:44.

[204] Pietro Vito Ottoboni (Venezia, 1610-Roma, 1691). Guvernator de Terni, Rieti și Città di Castello, episcop de Brescia. A condamnat declarațiile clerului francez (1682) privitoare la libertățile Bisericii galicane, deși alegerea sa ca suveran pontif s-a bucurat de susținere franceză.

[205] Antonio Pignatelli di Spinazzola (Spinazzola, 1615–Roma, 1700). Funcționar pe lângă papa Urban VIII, vicelegat de Urbino și guvernator de Perugia. Inchizitor în insula Malta, guvernator de Viterbo, nunțiu apostolic la Firenze (1652), în Polonia (1660), respectiv Viena (1668). Ulterior secretar al Congregației episcopilor și regularilor, arhiepiscop de Faenza (1682), legat de Bologna și arhiepiscop de Napoli (1687). A demarat o serie de acțiuni privind combaterea nepotismului, iar în 1694 a instituit Congregația pentru disciplina și reforma ordinelor regulare, devenind susținătorul unei reforme a spiritualității Bisericii romane. http://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-xii-papa/, accesat la data de 06.06.2016, ora 21:46.

Curtea romană s-a caracterizat așadar în această perioadă prin lupta pentru putere, o curte ce a fost guvernată de o monarhie de factură electivă, expusă în mod particular la condiționările facțiunilor politice și familiale, la presiunile din partea marilor puteri europene, la precarele alianțe. Rețele de clientelă și de patronaj se dizolvau și se refăceau într-un gen de “spoils-system”[206] care însoțea tranziția de la un suveran pontif la altul, de la un pontificat la altul, în timp ce noi orientări curiale în politica externă se coagulau de fiecare dată în spatele nou-alesului papă și al anturajului său, al cărui exponent de seamă era cardinalul-nepot.[207] Ca orice stat modern timpuriu, papalitatea, în calitate de sistem socio-politic, a funcționat bazându-se pe patronaj în vederea articulării puterii și în vederea distribuirii beneficiilor[208]. O parte fundamentală a acestui sistem de patronaj era instituția

---

206 Practica de a distribui funcții publice în vederea răsplătirii susținătorilor și a consolidării autorității. http://www.britannica.com/EBchecked/topic/560744/spoils-system, accesat la data de 22.05.2015, ora 17:29.

207 În cadrul procesului de consolidare a absolutismului pontifical, avem transformări care au condus după jumătatea secolului al XVI-lea la crearea noilor centre instituționale ale puterii: congregațiile romane de cardinali. La jumătatea secolului al XVI-lea, centrele de putere politică se găseau în alte locuri: în congregațiile de cardinali născute în prima jumătate a secolului al XVI-lea ca și comisii restrânse și temporare, în interiorul Sacrului Colegiu pentru examinarea problemelor specifice, dar ulterior devenite comisii permanente în raport de subordonare directă față de Sfântul Scaun. O asemenea tendință a fost inaugurată în 1542 cu crearea Congregației romane a Inchiziției, model care a servit instituirii altor congregații: Congregația Conciliului (1564) a cărei atribuție era aplicarea decretelor disciplinare tridentine; Congregația tipografiei vaticane (1564) pentru publicarea textelor patristice oficiale, ale doctorilor Bisericii și a Catehismului roman (1566); Congregația Indicelui (1571) pentru a controla producția tipografică; Congregația episcopilor și a regularilor (1601); Congregația riturilor (1588) pentru controlul asupra liturghiei, a cultului sfinților și a procedurilor privind canonizarea; Congregația Ceremonialului (1588) pentru a soluționa litigiile dintre ecleziastici, dintre demnitarii laici, dar și pentru a supraveghea ceremoniile solemne celebrate în capela papală; Congregația *de Propaganda Fide* (1622) pentru a regulariza, a uniformiza chestiunile privitoare la fondarea misiunilor, a colegiilor pentru educația misionarilor și tipărirea cărților menite a fi popularizate printre populațiile-țintă din teritoriile de misionariat. Bonora, *La Controriforma*, pp. 39-41.

208 Prin *beneficiu* se poate indica sintetic un oficiu sacru, acordat de o autoritate ecleziastică unui cleric printr-o investitură formală pentru ca acesta din urmă să poată îndeplini obligațiile sacre ale oficiului în schimbul unui venit, care trebuia să provină dintr-un patrimoniu constituit ca dotă a oficiului despre care vorbim și care era administrat direct de însuși clericul nominalizat. Gaetano Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 55.

cardinalului-nepot[209]. Cardinalul-nepot acționa ca un vice-papă: dicta politica externă, conducea secretariatul de stat, purta corespondența cu nunții apostolici. Singurul privilegiu major de care dispunea cardinalul-nepot era dreptul de a formula cereri (*facultas testandi*), prin care putea dispune de veniturile din beneficii prin testament și de a le acorda membrilor laici ale familiei sale. Numeroase tentative de a suprima nepotismul au verificat doar parțial abuzurile acestui sistem, rămânând fără rezultat în epoca post-tridentină, astfel că abia la 1692 nepotismul a fost abolit de către papa Inocențiu XII.

Asistăm totodată la conturarea unui cadru instituțional schimbat, în care avem de-a face cu o imagine nouă a cardinalului: experiența curială, pregătirea juridică, abilitățile politice deveneau criteriile de selecție a „purpuraților” care din postura de principi ai Bisericii renascentiste, începeau să semene tot mai mult cu funcționari ai birocrației papale, cu membri ai unei aristocrații curtenești dependentă de suveranul pontif.[210]*Homini novi*, uneori de condiție inferioară care aveau un trecut caracterizat de fidelitatea față de Papă. Promovarea la cardinalat a membrilor înaltei birocrații curiale și romane nu doar că permitea suveranului pontif să se înconjoare de oameni de încredere, ci și de a recupera oficiul, demnitatea asumată de aceștia (la care trebuiau să renunțe în momentul numirii) pentru a o introduce în sistemul venal.

Un alt aspect al procesului de centralizare și reorganizare a monarhiei pontificale a fost reprezentat de italienizarea papatului[211], a Sacrului Colegiu și a oficialilor și demnitarilor curiali, fenomen în care se reflecta disputa de interese dintre Sfântul Scaun și cercurile conducătoare din Peninsula italică pentru care carierele în umbra Bisericii și viața de

---

[209] Figura cardinalului-nepot, atât de necesară în epoca Renașterii când teritoriile pontificale au concurat cu diferiți jucători în arena politicii italiene, a devenit fundamentală pentru prestigiul papalității propriu-zise în timpul lui Alexandru VI (1492-1503), când fiul său Cesare Borgia servea ca model pentru tratatul lui Machiavelli asupra exercițiului puterii, *Principele.* Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal,* p. 98.

[210] Bonora, *La Controriforma*, p. 42.

[211] Potrivit analizei lui Ronnie Po-Chia Hsia, între 1540-1770, 29 de bărbați au purtat tiara, toți suveranii pontifi din această perioadă fiind italieni. O investigație asupra originilor geografice ne relevă faptul că poziția dominantă era deținută de nordul și centrul Italiei, câte 4 papi proveneau din Bologna și Roma, 3 din Florența, 2 din Siena și 2 din Veneția. Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal* pp. 92-93.

curte specifică modelului nobiliar reprezentau o soluție satisfăcătoare relativă la alegerile impuse de procesele de aristocratizare a patriciatului citadin, de creștere demografică, de căutare a clientelelor romane pentru a asigura avantaje întregului clan.[212] În acest sens, bula papală *Sancta Synodus Tridentina* a însemnat apogeul italienizării Curiei romane, proporția non-italienilor în conclavurile succesive ajungând la un minim istoric.[213] Paralel, a crescut clericalizarea aparatului de guvernare a statului pontifical ai cărui exponenți erau aleși dintre ecleziastici. Alte instituții puteau fi considerate expresia centralismului roman; în timpul pontificatului lui Grigore XIII Boncompagni nunțiaturile (reprezentări diplomatice la curțile italiene și străine) au crescut numeric. În Italia, nunțiaturi apostolice permanente se găseau la Veneția, Napoli, Torino, Florența; celor existente în Spania, Portugalia, Franța, Polonia și la curțile imperiale din Praga, trebuiau adăugate nunțiaturile de la Lucerna, Köln, Graz, Bruxelles.[214] Nunțiul reprezenta un element de legătură între Roma și principii teritoriali, între Roma și episcopii locali; era o figură instituțională dotată cu puteri largi, în contact direct cu cardinalul-nepot și cu congregațiile cardinalești, atribuțiile sale putând varia de la câmpul diplomatic la problemele de guvernare pastorală, de la conflicte între autoritățile ecleziastice locale până la lupta împotriva „ereziei". Imaginea suveranului pontif ca *padre comune* a câștigat mult în consistență odată cu reprezentarea Romei ca centru al diplomației internaționale, nunțiaturile putând fi interpretate ca parte componentă a politicii pontificale post-tridentine. O examinare a vocabularului utilizat pentru a face referire la diplomații papali în perioada Evului Mediu și a epocii moderne timpurii

---

[212] Până la jumătatea secolului al XVII-lea, exponenții nobilimii meridionale nu s-au regăsit în număr mare la Roma, ceea ce însemna că Regatul Neapolelui era cel mai slab reprezentat în cadrul Sacrului Colegiu și al curiei pontificale. În ultimele decenii ale secolului al XVII-lea, s-a înregistrat un punct de turnură, din acel moment marile familii napoletane reușind să-și consolideze propria prezență pe scena romană, devenită spațiu strategic al elitei italiene. Dacă în intervalul cuprins între anii 1592-1667, proporția cardinalilor provenind din Mezzogiorno d'Italia nu depășea 3%, în perioada anilor 1667-1730 peste 5% dintre „purpurați" erau originari din regatul Neapolelui. Elena Papagna, *Sogni e bisogni di una famiglia aristocratica. I Caracciolo di Martina in età moderna*, Franco Angeli Storia, Milano, 2002, p. 132.

[213] Tusor, *Un residente d'Ungheria,* p. 17.

[214] Bonora, *La Controriforma*, p. 43.

este în măsură să probeze evoluția complexă, non-liniară de la *legatus* la *angelus pacis* (formulă utilizată din timpul lui Inocențiu III până în epoca Barberini) și de la *orator* la *nuncio* și *collector*.[215] Trendul spre o secularizare a diplomației papale a fost inversat după Conciliul din Trento: nunții, exclusiv italieni, erau episcopi, se distingeau de legații *a latere*, care erau de cele mai multe ori cardinali însărcinați cu diferite responsabilități.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea putem vorbi despre un control ecleziastic asupra laicatului, caracterizat de subiecți instituționali și centre decizionale ale căror direcții de intervenție se intersectau, se suprapuneau, se confruntau în cadrul unui vast proces de aculturare a credincioșilor.[216] În acest câmp de acțiune, ordinul iezuit a

---

[215] Excluzând primele secole ale creștinismului, când nu se poate spune că Biserica a avut o funcție politică importantă, trebuie amintită mai presus de toate perioada în care a activat un singur diplomat al Papei, *apocrisario*, care rezida la Constantinopol alături de împărat (din 453 o asemenea sarcină a devenit stabilă, permanentă). În Evul mediu timpuriu în cadrul formațiunilor politice activau *legații apostolici* (în ciuda atribuțiilor limitate, a unei misiuni speciale-*legati missi*-și a faptului că de ei s-au servit papii succesivi pentru a ține strânse relațiile ierahiei locale cu Sfântul Scaun). *Legati nati* erau aleși dintre titularii celor mai înalte funcții ecleziastice din regiune, cărora le erau acordate importante sarcini de factură religioasă. Dar Papa nu putea avea mare încredere în aceștia și nu considera oportun să investească cu atribuții diplomatice niște persoane legate prea mult de interesele și autoritatea acelor regiuni. Prin urmare au crescut în importanță *collettori* (agenții fiscali trimiși direct de Roma pentru a colecta dijmele/decimele, cunoscuți sub numele de *nuncii collectores et commissarii decimarum*; *nuncii et collectores iurium*, *reddituum et omnium Bonorum Camerae Apostolicae*). La începutul epocii moderne, luând în considerare concepția politică asupra Statului și cunoscând importante transformări și caracterul puterii temporale a Bisericii, diplomația pontificală a prezentat caracteristici noi: raporturile dintre guverne se făceau frecvent, afacerile de tratat erau mult mai complexe. De aceea era necesară crearea unei reprezentanțe stabile, astfel încât Sfântul Scaun trimitea spre diferite state oameni de încredere, dotați cu o mare capacitate. În afara oficialilor pomeniți, erau și monahii ce porneau și se întorceau la Roma, personaje cu titluri ecleziastice, rezidenți fie la Roma, fie în țara de origine (*familiares papae*, *cubicularii*, *protonotarii*). Evoluția care a dus la conturarea figurii actuale a nunțiului a fost una lentă, nicidecum rectilinie, diferită de la regiune la regiune. Însuși numele de nunțiu nu indica un reprezentant oficial al papei, ci doar o persoană însărcinată, un simplu comisar pontifical (*nuncii et oratores*). Pe parcursul secolelor XV-XVI trimișii papali erau oameni ai Bisericii, pentru o perioadă îndelungată fiind investit cu o asemenea sarcină un arhiepiscop sau un simplu preot. Abia ulterior a apărut obișnuința de a acorda nunțiului demnitatea episcopală, făcându-l titular al unei Biserici *in partibus infidelium* pentru a nu da un exemplu greșit prin ne-reședința în scaun. Paolo Brezzi, *La Diplomazia Pontificia*, Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano, 1942, pp. 10-13; Visceglia, *The International Policy of the Papacy*, p. 32.

[216] Bonora, *La Controriforma*, p. 83.

avut un rol predominant prin prisma varietății metodelor, diversificarea propunerilor, atenția față de diferitele niveluri culturale și sociale ale destinatarilor mesajului. Spațiilor extra-europene de acțiune s-au adăugat teritoriile bătrânului continent în care se răspândise Reforma protestantă: Franța, Germania, Polonia, Austria, Boemia, Moravia, Ungaria, Transilvania.

Autoritatea papală a decăzut constant pe parcursul secolului al XVII-lea, când prins între Franța și Spania, Bourboni și Habsburgi, Sfântul Scaun s-a văzut un actor minor comandând resurse modeste. În sfera religioasă, afirmarea supremației spirituale în lumea catolică era compromisă de o serie de concordate care extindeau drepturile ecleziastice ale monarhilor catolici. Conștientizarea funcției primare de cap al Bisericii devenea tot mai profundă ("la sede romana come la pietra sulla quale è fondato l'ovile del gregge di Cristo"), multiplele diviziuni protestante demonstrând *ex contrario* avantajele unității catolice.[217] În primul rând, Roma a văzut o soluție în asumarea caracteristicilor unei „societăți perfecte" sau suverane, imitând statele. În același timp, Roma a încercat să creeze o dimensiune normativă care să nu coincidă cu dimensiunea statală, apelând la controlul asupra conștiințelor[218]; această

---

[217] Este important de menționat faptul că principii laici au devenit într-o oarecare măsură principi ecleziastici. „Miniștrii", câștigați de speranța de a crește în grația principilor riscau să fie „mai puțin fideli" papalității. Dacă Papa se transformase într-un suveran temporal, principii laici dobândiseră o dimensiune „ecleziastică", reducând mult rolul universal al Papei, un element ce trebuie luat în considerare când vorbim despre Stat confesional sau disciplinare socială în epoca modernă. Ippolito, *Il governo dei papi*, p. 98; Brezzi, *Storia del cattolicesimo*, p. 93.

[218] Conciliul din Trento (1545-1563) a statuat caracterul divin al ierarhiei ecleziastice drept replică la concepția sacerdoțiului universal care a prins contur în cadrul Bisericilor apărute după Reforma luterană. Preocuparea majoră a Romei de a menține nealterată credința laicilor, precum și rigiditatea antiprotestantă au explicat centralizarea și caracterul clerical asumate de Biserica catolică. Prin urmare, activitatea laicilor începea să fie supusă unui control atent din partea episcopilor. Confraternitățile trebuiau să-și supună propriile statute autorității ierarhice și trebuiau să respecte prescripțiile în sfere până acum necontrolate: organizarea ceremoniilor, alegerea cărților și a formelor de devoțiune, decorul capelelor. Erau preferate cu precădere confreriile clar reglementate și care aveau un loc bine definit în structura ierarhică a Bisericii, precum și congregațiile mariane ale iezuiților, bazate pe congregația-mamă a Colegiului roman. Totodată, laicii începeau să se orienteze spre modele de sanctitate specifice unui creștinism ancorat, trăit în realitățile temporale. http://www.iuscanonicum.it/i-laici-storia-delle-istituzioni-diritto-canonico/, accesat la data de 22.05.2015, ora 16:07.

dimensiune normativă era condiționată de afirmarea unei puteri „indirecte”, bazată pe un „corp” ecleziastic suprastatal și supranațional[219], pe o nouă disciplină a clerului și a sufletelor credincioșilor în concurență directă cu legislația și puterile statale.[220] Or, noua penitență tridentină a devenit în acest context inelul de legătură între profesiunea de credință și disciplină în cadrul procesului de formare a acestei vizibilități a Bisericii militante ca și *coetus* universal și separat în multitudinea de apartenențe politice care au definit lumea modernă.[221] Noul tip de suveranitate s-a manifestat în mod direct în deplasarea centrului de interes de la câmpul exclusiv dogmatic la cel etico-moral, cu formarea unei legislații organice și a unei jurisdicții asupra conștiințelor, a cazuisticii ca știință a comportamentului.[222] Drept consecință, în secolele XVII-XVIII problema majoră în cazul intervențiilor papale a rămas aceea a grației, a justificării, a fundamentelor moralei.

Conchizând, linia politică a curiei papale nu s-a schimbat în epoca post-tridentină. Dezvoltarea instituțională în intervalul Renaștere-Baroc înregistrată de Sfântul Scaun a demonstrat o veritabilă continuitate,

---

[219] Ideea Bisericii romane ca și „corp” ecleziastic suprastatal și supranațional își are originile în Evul mediu, formele istorice ale guvernului Sfântului Scaun fiind calibrate de o bogată literatură constând în tratate de tipul *de potestate*: Sancti Bernardi (Bernard de Clairvaux, Bernardo di Chiaravalle), *De consideratione libri V ad Eugenium III* (1149), Agostino Trionfo, *Summa de ecclesiastica potestate* (1306), Johannes Gerson (Jean de Gerson), *De potestate ecclesiastica* (1415), Petrus Aliacensis (Pierre D'Ailly, Petrus de Alliaco), *De ecclesiae, concilii generalis, Romani pontificis et cardinalium auctoritate* (1416), Nicolaus Cusanus (Nicolaus Krebs, Niccolò da Cusa), *De concordantia catholica* (1430), Johannes de Turrecremata (Juan de Torquemada), *Summa de Ecclesia* (1448-1449), respectiv Domenico de Domenichi, *De potestate Papae et termino eius* (1456). Giuseppe Alberigo, "Forme storiche di governo nella Chiesa universale", în Paolo Prodi (ed.), *Forme storiche di governo nella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo*, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna, Bologna, 2003, pp. 207-208.

[220] Identitatea creștină care s-a impus în epoca Contrareformei a fost în primul rând caracterizată de o acțiune conformistă, mai mult sau mai puțin forțată, de fapt obligată, la Biserica post-tridentină. Birocratizarea Bisericii a impus același destin și asupra instanțelor religioase, totul venind convalidat, controlat, legitimat, de la centru la periferie. Ippolito, *Il governo dei papi*, p. 184; Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 64.

[221] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 67.

[222] *Ibidem*, p. 68.

ghidată de două mari *trend*-uri: pe de o parte, transformarea papalității într-o monarhie absolută, care să dispună de o curte papală (curia) și de o administrație mai centralizată în interiorul teritoriilor pontificale, mizând pe serviciul nobilimii și al elitelor urbane emergente; pe de altă parte, îmbinarea dimensiunilor temporale și spirituale, reflectând amestecul celor două roluri uneori contradictorii ale suveranului pontif, ca principe al statului italian și ca păstor al Bisericii universale.[223] La sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, Roma era pe punctul de a proiecta o imagine diferită de cea discreditată, umilitoare și înfrântă de la sfârșitul anilor '20 ai secolului al XVI-lea: scaunul unei puteri cu un rol internațional de primă importanță, sursa de legitimare a autorității principilor catolici, centrul de elaborare al certitudinilor religioase și al normelor de comportament care trebuiau să coordoneze societatea. Curtea romană era și „marele teatru al lumii" unde se construiau cariere ecleziastice și averi familiare, unde se deschideau posibilitățile de acces "alle prelature alle mitre alle porpore e alle supreme tiare"[224]. Guido Bentivoglio[225] afirma în *Memoriile* sale (1640-1644) următoarele: "ella non è patria solamente di se medesima o della sola Italia, ma forma, per così dire, un mondo spirituale che la fa generalmente divenire patria commune di tutte le battezzate nazioni"[226].

---

[223] Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal*, p. 92.

[224] Bonora, *La Controriforma*, p. 37.

[225] Guido Bentivoglio (Ferrara, 1577-Roma, 1644). Cardinal și istoric, nunțiu papal în Flandra (1607-1615), la Paris (1616-1621), ulterior consacrat cardinal prezbiter la Roma (*cardinale presbitero di San Giovanni a Porta Latina*) în 1621, episcop de Riez (1622-1625), iar din 1641 episcop de Palestrina (*Praeneste*). Dintre lucrările sale amintim: *Relazioni in tempo delle nunziature di Fiandra* (1629), *Lettere famigliari e politiche* (1631), respectiv *Memorie* (1648). http://www.treccani.it/enciclopedia/guido-bentivoglio_(Dizionario-di-Storia)/, accesat la data de 22.05.2015, ora 13:49; vezi și Alberto Merola, "Bentivoglio, Guido", în *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 8 (1966), http://www.treccani.it/enciclopedia/guido-bentivoglio_ (Dizionario-Biografico)/, accesat la data de 22.05.2015, ora 13:52.

[226] *„Ea nu este doar patria în sine sau patria Italiei, ci formează, pentru a spune aceasta, o lume spirituală care o face să devină patria tuturor națiunilor botezate". Ibidem.*

Catolicismul militant și triumfant[227] inspira predicația, literatura, arta, fiind ideologia instituției ecleziastice și a membrilor săi: a puternicelor congregații de cardinali, a nunților care în calitate de ambasadori reprezentau Sfântul Scaun la curțile europene, a recent înființatelor ordine religioase precum iezuiții, a misionarilor care prin cucerirea spirituală și asumarea martirajului mărturiseau credința catolică în întreaga lume cunoscută. S-a încercat o salvare a imunităților printr-o serie de concordate, care cedau practic, dar care salvau sau încercau să salveze principiul teoretic al unui drept inerent al Bisericii romane *sui generis*.[228] Sfântul Scaun și ierarhia ecleziastică a secolelor XVI-XVII au repetat practic aceeași eroare comisă de suveranii pontifi ai Evului Mediu târziu care doreau cu orice preț apărarea supremației în Europa, chiar și prin adaptarea la noua situație, la nașterea statelor naționale. Contrareforma a fost o bătălie câștigată doar în parte nu atât din cauza ierarhiei, cât mai ales ca urmare a tenacei rezistențe a tuturor claselor sociale (nobilime, burghezie, popor) față de o Biserică văzută ca instituție ce lupta pentru propria bunăstare.[229]

[227] Etapa defensivă în cadrul căreia catolicismul a demarat o reafirmare în fața protestanților nu s-a încheiat cu momentul Trento (1545-1563). A continuat într-o oarecare manieră pacificatoare, chiar dacă argumentele puteau fi provocatoare, prin intermediul dezbaterilor teologice care implicau catedrele din universitățile catolice, dar și într-o manieră violentă prin războaiele religioase ce au însângerat Franța și au măcinat Imperiul (Războiul de 30 de ani). Odată cu pontificatul lui Pius V (1566-1572) se consideră că reforma catolicismului a adoptat un caracter dinamic și militant. Bătălia de la Lepanto (1571) a devenit simbolul unei vigori regăsite, al unui sentiment de încredere colectivă care alimenta idealurile de *reconquistă*, determinând adevărate succese în spațiul Europei centrale. Cu toate acestea, catolicismul militant s-a lovit de mari obstacole, un exemplu relevant fiind înfrângerea *Invincibilei Armada*, prin care în 1588 eșua tentativa lui Filip II de a readuce în cadrul Bisericii romane Anglia elizabetană. Bedouelle, *La riforma del cattolicesimo*, p. 141.

[228] Martina, *Storia della Chiesa*, p. 43.

[229] *Ibidem*, p. 60.

2.1.6. Luptând împotriva Reformei protestante sau despre instrumentele Contrareformei/Reformei catolice. Misiunile catolice în Europa Centro-Orientală în secolul al XVII-lea sau despre o istorie a procesului de renovare traversat de Biserica romană

2.1.6.1. De unde necesitatea misiunilor catolice?

În cadrul complexei mișcări istorice numită de diferitele tendințe istoriografice „Contrareformă", „Reformă catolică" sau „Restaurație catolică", s-au remarcat două tendințe majore: 1. O reformă internă autonomă pe care catolicismul a demarat-o aplicând principiul tradițional al propriei reformări, de întoarcere la spiritul primar al instituțiilor, de asceză intensificată și generalizată, de reconsolidare a sistemului juridico-disciplinar, materializată prin reînflorirea congregațiilor preocupate de apostolat, de acțiunile sociale cu caracter caritabil, respectiv de cultura apologetică; 2. O reacție la ideile, instituțiile, formele de viață, tendințele politice și sociale promovate și alimentate de Umanism și de Reforma protestantă.[230]

Reforma catolică nu a fost nicidecum o construcție nouă: înainte de toate, a fost o armonizare și o organizare a tuturor inițiativelor apostolice și pastorale, după numeroase secole, a formelor dezordonate în diferite regiuni ale Europei.[231] Mișcarea internă de reformare a catolicismului a presupus de la bun început inovații în ceea ce privește doctrina, cultul, pietatea populară, practica creștină, generate de acțiunea combinată a reformatorilor luterani sau calvini, precum și a factorilor politico-sociali.[232] Nu se poate nega faptul că în cadrul vieții catolice din perioada menționată, doctrina, cultul și organizarea ecleziastică au

---

[230] Mario Bendiscioli, *La riforma cattolica*, seconda edizione, Editrice Studium, Roma, 1973, p. 163.
[231] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 24.
[232] Bendiscioli, *La riforma cattolica*, p. 167.

dezvăluit caracteristici specifice reacției la protestantism.[233] Dar și în caracterul său contrareformator, catolicismul post-tridentin nu a fost doar un produs al reacției, nu a constituit o structură pur juridico-disciplinară, capabilă să obțină un conformism extern. Nu a fost nici măcar un efect indirect al Reformei protestante: nu doar că a avut rădăcini proprii, dar și în aspectele de reformare a prezentat o notă personală, de spontaneitate, ca mărturie a vitalității spirituale. A existat așadar o serie de factori care au certificat mișcarea autonomă de reînnoire a Bisericii catolice demarate înainte și independent de Reforma protestantă (mișcarea de observanță, asociațiile de caritate, noile congregații de clerici regulari, episcopii reformatori) la care s-a adăugat teologia umanistă cu preocupări edificatoare.[234]

Vitalitatea renovării specifice Bisericii catolice s-a manifestat și printr-o intensificare a activității misionare, de expansiune apostolică, de cucerire în sensul cel mai amplu. În acest context, nu au lipsit inițiativele tradiționale de cucerire a „infidelilor" sau de recucerire a „non-catolicilor": misiunile în rândul evreilor în Europa; misiunile în Orientul creștin „schismatic"; misiunile în rândul sarazinilor în Africa septentrională și Asia; noile misiuni în rândul protestanților în Europa; misiunile extra-europene în rândul „păgânilor" (America Centrală; Brazilia; coloniile franceze din America de Nord; Africa Occidentală și Meridională; India; coastele orientale ale Asiei; China; Japonia).[235]

---

233 A se lua în considerare în acest sens accentul pus pe venerarea Fecioarei, cultul sfinților (intercesiunea sfinților ca mediatori naturali între Dumnezeu și credincioși), pelerinajele, caracterul sacrificial al missei, cultul Euharistiei (recunoașterea prezenței reale a lui Iisus în sacrament, negată de zwinglieni și de calvini), adorarea Ostiei, uzul frecvent al sacramentelor. În același timp este relevant accentul pus pe acțiunile sociale cu caracter caritabil, reîntoarcerea la sistemul indulgențelor, necesitatea faptelor bune în vederea asigurării salvării în detrimentul credinței și al primatului grației divine. Împotriva afirmării exclusive a Bibliei ca sursă a revelației divine și a disciplinei s-a restatuat valoarea magisteriului ecleziastic, iar împotriva tendinței de limitare a dogmelor la definițiile conciliilor s-a reafirmat valoarea deducțiilor dogmatice, favorizându-se expansiunea activității de definire a Bisericii. Prin intermediul iezuiților s-a elaborat conceptul de *traditio activa*, promotor al progresului dogmatic în opoziție cu tradiția pasivă, pur receptivă. *Ibidem*, pp. 170-172.

234 *Ibidem*, p. 10.

235 *Ibidem*, p. 126.

Aceste misiuni au fost încredințate fie ordinelor vechi cu o tradiție misionară îndelungată (franciscani, dominicani, carmeliți, eremiți augustinieni), fie ordinelor noi (iezuiți) care s-au impus prin zelul apostolic, prin metode, organizare și rezultate.[236] Activitatea misionară nu mai era o sarcină individuală, ci venea asumată de ordinele religioase, care supravegheau pregătirea organică a personalului destinat misiunilor în raport cu ambientul apostolatului lor și studiau cele mai potrivite metode de acțiune pentru populațiile care urmau a fi convertite, respectiv pentru teritoriile de misionariat.[237]

Au existat trei factori principali care au revoluționat activitatea misionară: 1. Descoperirile geografice și interesul statelor de a-și consolida *dominium*-ul, integrând populațiile supuse în propriul univers cultural-religios; 2. Reluarea activității misionare de către marile ordine religioase (iezuiți)[238]; 3. Reacția la Reforma protestantă și încercarea de a extinde regatul lui Dumnezeu printre alte populații. Este relevant faptul că protestantismul a rămas în afara activității misionare, dacă este să nu luăm în calcul tentativele aparținând lui Gustav Wasa, regele Suediei, ale hughenoților francezi în Brazilia, ale luteranilor în Abisinia, ale olandezilor calvini în Indiile Orientale sau ale puritanilor englezi în America de Nord.[239]

---

[236] *Ibidem*, p. 127.

[237] *Ibidem*.

[238] Începutul secolului al XVII-lea a fost martorul afirmării Reformei post-tridentine, dar și al absolutismului, al cărui spirit s-a manifestat în sensul triumfului și al puterii, implicând Roma cu grandioasele sale ceremonii religioase, fastul și splendoarea liturghiei. Nu poate fi negat rolul asumat de iezuiți în acest sens, prin faptul că au contribuit la formarea mitului *Roma triumphans*. Având o deschidere față de tendințele și ideile din epocă și fiind o „armată” a Papei, membrii Companiei lui Iisus au rămas în prim-planul vieții politice contemporane. Gentili, Regazzoni, *La spiritualità*, p. 21.

[239] Se poate depista un val de fervoare și exaltare care datorită „descoperirii Indiilor” și speranței rapid asociate în lumea catolică cu o renaștere a spiritului apostolic, a investit în a doua jumătate a secolului al XVI-lea într-o parte deloc nesemnificativă a tinerilor europeni. Această tendință nu a reflectat exigența unei reveniri la starea inițială (*ritorno alle origini*), paralelă și în mod cert, opusă celei ce a găsit expresie în Reforma protestantă, ci era mai presus de toate o repunere în joc a raportului creștinului cu lumea. Un secol mai târziu, se consemnau următoarele: „dacă s-ar trimite spre Indii toți cei ce manifestă această dorință, se poate spune că ar scădea la jumătate Compania în Europa”. Bendiscioli, *La riforma cattolica*, p. 128; vezi și Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2001, p. 27.

Interesul papalității pentru nordul și centrul Europei s-a accentuat în urma Conciliului din Trento (1545-1563), întrucât ajungându-se la concluzia că împăcarea cu protestanții nu se putea realiza, catolicismul avea să caute noi adepți în nord și est, mizând pe convertirile individuale.[240] Catolicismul post-tridentin a fost unul militant, dar și unul misionar, misiunea fiind sinonimă în această perioadă cu Reforma catolică și reorganizarea ecleziastică.[241] Metaforic vorbind, Europa era la rândul ei o Indie; trimiterile din epocă la „aceste Indii” sau „Indiile din această parte” se refereau la activitatea de predicare și cateheză inițiată în zonele rurale ale teritoriilor catolice sau în zonele în care exista o prezență „eretică”, devenite adevărate teritorii de misionariat pe parcursul secolului al XVII-lea.[242]

Istoricii francezi Henri Godin și Yves Daniel au făcut distincție între *paesi di cristianità* și *paesi di missione*: dacă primele făceau referire la teritoriile în care instruirea religioasă a fost făcută (Europa creștină, dar fragilă, amenințată, măcinată în interior de rivalitățile dintre Biserici, de excomunicări și de războaie religioase), cea de-a doua categorie se referea la spațiile ce urmau a fi creștinate (din afara Europei). În ceea ce privește teritoriile de misionariat europene, acestea erau reprezentate de spațiile care trecuseră la protestantism (Germania de Nord, țările scandinave, Olanda, Anglia, Scoția), unde ierarhia catolică fusese înlăturată, în locul său fiind instituiți „vicari apostolici”. Această activitate misionară și-a avut originile în Elveția catolică, Germania de Sud, Austria, Belgia, dar și la Roma (unde activau colegiile menite să asigure pregătirea clericilor seculari din diverse zone).[243] În afara Europei erau considerate teritorii de misionariat spațiile care depindeau de Portugalia (Africa Occidentală, zonele de coastă ale Africii meridionale și de răsărit, Indiile Orientale,

[240] Crăciun, *Protestantism și ortodoxie*, p. 170.
[241] *Ibidem*, p. 171; Hudon, *The Papacy in the Age of Reform*, pp. 46-66.
[242] James Amelang, *Omul baroc*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 197.
[243] Bendiscioli, *La riforma cattolica*, p. 129.

China, o parte din America Meridională, Brazilia), precum și cele care depindeau de Coroana spaniolă (America Centrală și Meridională, Mexic, Peru).[244]

La sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea apărea o problemă specifică: convingerea spiritelor aventuroase că „Indiile” erau mai presus de toate în Europa, obiectiv mult mai dificil de atins cu cât misionarilor le părea mai puțin exaltant *il rimedio di Europa* raportat la cel mult mai sugestiv al Indiilor.[245] Cum era posibilă atunci punerea în aceeași ecuație a exercițiului profesiunii ecleziastice într-un colegiu italian cu apostolatul în Extremul Orient? Cum era posibilă punerea pe același plan al rezistenței în Europa la ofensiva protestanților și al adepților unui Umanism preponderent laic cu cucerirea spirituală a regatelor, a popoarelor de culturi diferite?

Problema raportului dintre „noi” (catolici) și „ceilalți”, respectiv a tratării „credincioșilor” (supușii principilor catolici) și a „necredincioșilor” (supușii principilor protestanți, populațiile necreștine din America, Africa, Asia) era reluată și redimensionată odată cu înființarea Congregației *de Propaganda Fide*.[246] Relevant în acest sens este conținutul scrisorii din anul 1622 care aducea la cunoștința nunților apostolici înființarea Congregației și care dezbătea și abordarea „necredincioșilor”; cu toate că enciclica vedea în blândețe și în violență două modalități de raportare juxtapuse, prezentându-le ca fiind complementare, opțiunea pentru persuadarea blândă a „celorlalți” era mult mai justificată.[247] Pe de o parte, Inchiziția își încheiase lucrarea cea mai importantă și „erezia” nu mai reprezenta o problemă majoră pentru teritoriile catolice, iar pe de altă parte, îndoiala,

---

[244] *Ibidem*.

[245] Roscioni, *Il desiderio delle Indie*, p. 196.

[246] Peter Guilday, “The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622-1922)”, în *The Catholic Historical Review*, vol. VI, nr. 4, 1921, p. 480; Amelang, *Omul baroc*, p. 177.

[247] Amelang, *Omul baroc*, pp. 178-179.

risipirea certitudinilor asupra adevărului aduse de Reformă, complexitatea comportamentelor umane și dificultățile în a le înțelege și ghida se constituiau în tot atâtea argumente care îndemnau spre blândețe, răbdare, înțelepciune și persuasiune.[248] Or, personajul în măsură să întrunească aceste cerințe era nimeni altul decât misionarul, a cărui prezență va deveni o constantă a secolului al XVII-lea când misiunile religioase își vor fi câștigat întâietatea.

2.1.6.2. O activitate sub semnul evanghelizării. Conceptul de „misiune catolică” în secolul al XVII-lea: evoluții, particularități

În primele 15 secole ale erei creștine, variații ale cuvântului latin *missus (mittere)*[249] au apărut rar, în teologia trinitară și doar doi „misionari” au fost cunoscuți ca atare: Iisus și Duhul Sfânt, ambii trimiși de Dumnezeu. Cei mai timpurii autori (Ignatie al Antiohiei, Iustin Martirul) foloseau termenul de „apostol” care deriva din grecescul *ἀποστέλλειν* (*apostellein*), însemnând „a trimite”.[250] Termenul „apostol” a fost utilizat de Biserică pentru a denumi persoanele care erau trimise de Dumnezeu cu scopul de a propovădui Evanghelia în rândul „necreștinilor” și de a pune bazele bisericilor creștine în teritoriile în care își desfășurau activitatea pastorală. Așadar, ideea de *missione ad gentes* a fost mereu prezentă în istoria Bisericii, chiar dacă termenul propriu-zis de „misiune” referindu-se strict la opera de evanghelizare a mediilor necreștine nu a fost utilizat mai devreme de secolul al XVI-lea.

---

[248] Guilday, *The Sacred Congregation*, p. 480; Amelang, *Omul baroc*, pp. 178-179.

[249] *Introduction to Missiology*, p. 5, http://mauro.asia/mauro-asia/userfiles/file/Introduction%20to%20Missiology/Textbook%202014%20Hoc%20Vien%20Phanxico.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 12:09.

[250] Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 12.

Rădăcinile ideii de misiune[251], înțeleasă ca mișcare ritualizată a grupurilor umane în parcursul sacru al procesiunii, pot fi identificate în practica pelerinajului.[252] Misionarul secolelor XIV-XV a asumat ipostaza

[251] Concluzia uneia dintre cele patru narațiuni despre viața lui Iisus consta în porunca dată de acesta apostolilor de a evangheliza, de a propovădui Cuvântul lui Dumnezeu. Povestea a fost continuată în Faptele Apostolilor care arătau primele tentative de evanghelizare a creștinilor în afara Țării Sfinte. Creștinismul trebuia să fie așadar o religie misionară. În ceea ce privește perioada apostolică și romană, Plinius motiva că Roma a fost aleasă din voință divină, deoarece *sparsa congregaret, imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret*. Sfântul Leon accentua vocația Romei și caracterul său misionar: "la Divina Provvidenza predispose il dominio di Roma perché molti regni fossero riuniti sotto un solo impero e l'universale predicazione stringesse rapidamente i popoli più diversi retti dal governo di un unico stato. Pietro, Principe degli Apostoli, è destinato alla capitale dell'Impero di Roma, affinchè la luce della verità rivelata per la salvezza di tutti i popoli proprio dal capo si diffondesse con maggior efficacia per tutte le membra". Răspândirea noii credințe, care dădea un sens înalt vieții era susținută și de Sfântul Paulin de Nola (secolul al V-lea): *Barbari discunt resonare Christum corde romano*. Prima perioadă a misiunilor catolice-apostolică romană-a fost o perioadă caracterizată de o mare libertate de acțiune. Regula Sfântului Benedict dădea un cod vieții monastice, organizând abațiile sub o formă autonomă ca focare ale culturii religioase și umaniste și adăugând la viața contemplativă viața activă prin promovarea artelor, a meșteșugurilor și a agriculturii. Abațiile benedictine au fost transplantate prin Sfântul Wilibrordo în Frisia, prin Sfântul Bonifaciu în Germania și prin Sfântul Augustin în Anglia, devenind marile instrumente misionare ale Evului Mediu timpuriu. Odată cu apariția ordinelor mendicante, acțiunea misionară a luat forma de *sacra spedizione*, apărând astfel *missioni esteri* organizate printre „infideli". Termenul de „misiune" a fost aplicat unei largi varietăți de activități și a fost folosit pentru a descrie evanghelizarea *insider*-ilor, dar și a *outsider*-ilor. Misiunea a fost des integrată în ecuația „creștinare" (evanghelizarea în cadrul comunităților care erau oficial sau superficial creștine)-„convertire" (schimbarea spirituală a unui individ), dar nu înseamnă că a existat o diviziune netă între evanghelizarea păgânilor, creștinarea unei comunități oficial creștine și reforma Bisericii, toate acestea fiind fațetele unui singur spectru. Ian Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe. 400-1050*, Longman, London, 2001, p. 3; Celso Costantini, *Scritti, appelli e messaggi misionari*, Morcelliana, Brescia, 1943, pp. 17-20.

[252] Pelerinajul a fost un aspect dominant al ritualității începând cu secolul al XI-lea, presupunând punerea în scenă a unui ideal de viață penitențial în vederea reparării păcatelor care marcau traseul real al vieții terestre. Raportul dintre misiunile catolice și pelerinaje a fost unul complex, implicând o serie de elemente comune: ritualizarea spațiului; parcursul mitic al spațiului, paralel cu ceea ce istoria sacră considera a fi timpul-o reafirmare și o experiență personală a Salvării. Pelerinajele presupuneau trasee colective, ritmate de un amestec de penitență creștină și de sărbătoare păgână, sub supravegherea unui cler particular (nu cel secular, al parohiei, ci unul specializat în stimularea și guvernarea emoțiilor colective, destinat incursiunilor rapide periodice). De-a lungul procesiunilor, se stimulau aplecarea spre penitență și preocuparea pentru soarta sufletului uman. Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1996, pp. 682-684.

de pelerin, dar care nu căuta sanctitatea, ci urmărea să se întâlnească cu credincioșii, se ruga călătorind sau rezolva cazurile de conștiință supuse autorității sale.[253]

În bula *Summis desiderantes* (1484)[254], papa Inocențiu VIII utiliza formularea *Ut fides catholica nostris potissime temporibus ubique augeatur et floreat* mai degrabă decât *missio*, documentele papale din secolele XIV-XV reținând termenii *propagatio fidei (fidei propagationem orthodoxae, ad propagationem catholicae fidei, ad propagationem Religionum), exaltatio (exaltationem catholicae fidei), augmentum (catholicae fidei ac christianae religionis conservationem, augmentum et animarum salutem et praeservationem, augmentum fidei, orthodoxae quoque christianae fidei felicem statum et augmentum), aedificatio (aedificationem Christi fidelium), multiplicare (ad multiplicanda doctrinae semina), dilatatio fidei (Christianitatis dilatationem)* (secolul al XIV-lea), *corroboratio (ad orthodoxae corroborationem et exaltationem fidei), plantare (plantare Religionum sacram), promulgare (ad promulgatum Evangelium), Evangelii praedicatio, ministerium verbi, procuratio salutis, convocatio gentium, praedicatio apostolica, diffundere (verba salutis diffunderet)* (secolul al XV-lea)[255]. În paralel, pentru a denumi misionarii erau utilizați termeni precum *operarii aut ministri Sancti Evangelii, peregrinantes pro Christo, nuntii evangelii, profiscentes ad infedeles convertendos, ministri Christi in gentibus.* Este lesne de înțeles că regimul Creștinătății medievale în care frontierele *Christianitatis* tindeau să coincidă cu frontierele *Ecclesiae* nu a cunoscut o problemă misionară, cu atât mai mult o *missio ad extra* sau *missio ad gentes*.[256]

---

[253] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 15.

[254] *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, tomul V, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, Augustae Taurinorum, 1860, p. 296, http://books.google.it/books?id=s_mIHw0OH7AC&pg=PA296#v=onepage&q&f=false, accesat la data de 25.02.2015, ora 18:20.

[255] http://www.sguardosulmedioevo.org/p/le-bolle-papali.html, accesat la data de 09.03.2015, ora 17:02; vezi și *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, tomul IV, Francisco Gaude editoribus, Augustae Taurinorum, 1857, https://archive.org/stream/bullarumdiplomat04cath#page/230/mode/1up, accesat la data de 10.03.2015, ora 10:47.

[256] Dalla Torre, *L'istituto del patronato*, p. 4.

Activitatea misionară a Bisericii catolice se îndreptase spre Persia și India în secolul al XIII-lea, respectiv spre interiorul Asiei pe parcursul veacului următor, dar progresele turcilor au împiedicat pătrunderea misionarilor în acele teritorii. Primele călătorii de explorare ale portughezilor, care în jurul anului 1340 au dus la descoperirea insulelor Canare, Madera și ale Capului Verde au determinat totodată și descoperirea coastelor occidentale ale Africii, din Maroc până la Capul Bunei Speranțe.[257] Marea facilitate a aprovizionării cu sclavi a dus la deplasarea numeroșilor locuitori ai teritoriilor recent descoperite în Spania și Portugalia, astfel că începând cu papa Eugen IV, suveranii pontifi au intervenit pentru abolirea sclaviei, redarea libertății sclavilor și trimiterea de misionari catolici în acele teritorii în vederea restituirii vieții civile și creștine.[258]

Epoca misiunilor moderne s-a deschis așadar cu marile călătorii și descoperiri geografice ale celor două mari puteri ale epocii, Spania și Portugalia, lansate în cucerirea noilor teritorii și proclamând public că principalul scop era transplantarea credinței și a civilizației creștine în teritoriile locuite de populațiile păgâne și „barbare". Pentru a împiedica eventualele conflicte cu portughezii privind teritoriile nou descoperite, papa Alexandru VI, la cererea lui Ferdinand, a trasat o linie de-a lungul Atlanticului, conferind Spaniei teritoriile situate la vest de acea linie, iar portughezilor teritoriile de la est de linia de demarcație. Faptul că regii și navigatorii spanioli și portughezi au fost animați de un spirit misionar viguros este o realitate care nu poate fi contestată, după cum au probat-o „protecția" pe care cele două puteri europene au acordat-o misiunilor catolice, precum și eforturile sistematice depuse de funcționarii coloniali după directivele curții în vederea convertirii indigenilor.[259] La aceste călătorii au participat numeroși misionari, mai ales franciscani și dominicani.

---

257 Paschini, *Dal mondo romano*, p. 193.

258 *Ibidem.*

259 Padre Pietro Gheddo, "L'apostolato dei laici nella storia delle missioni", în *Il laicato cattolico dei paesi di missione. Atti della seconda settimana di studi missionari*, Milano, 4-8 septembrie 1961, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1962, p. 40.

Odată cu descoperirea Americii și a Indiei, misiunile catolice s-au încadrat deci ca element esențial în politica dusă de colonizatori.[260] Papa Alexandru VI, prin bula *Inter caetera* (1493)[261] îi investea pe suveranii Spaniei și Portugaliei cu atribute misionare și le conferea privilegiul de „patronaj regal", adică autoritate deplină, chiar și în câmpul ecleziastic, asupra misiunilor catolice și asupra diocezelor nou formate.[262] Privilegiul conferit regilor catolici a fost reiterat în cazul Spaniei, în anul 1508, prin bula *Universalis ecclesiae regimini* a lui Iuliu II[263], iar pentru Portugalia, în anul 1514 prin bulele *Dum fidei constantiam* și *Emmanueli Regi Portugaliae illustri* ale papei Leon X.[264] Fuseseră descoperite atâtea lucruri necunoscute popoarelor Antichității, ceea ce accentua necesitatea de a trimite „apostoli" în scurt timp; chestiunea „misiunii" se năștea așadar ca și chestiune privind autoritatea de a trimite predicatori ai Evangheliei- „Apostolii", meniți să imite și să desăvârșească activitatea primilor

---

[260] Pe de o parte, Biserica catolică a fost principalul aliat al puterilor colonizatoare care erau interesate în a promova evanghelizarea „indienilor", primul pas spre europenizarea lor. Sfântul Scaun a legitimat dreptul de cucerire, pe când Spania și Portugalia au încurajat expansiunea misionară a Bisericii. http://www.cristiani.altervista.org/teologia/storia /missionaria.htm, accesat la data de 16.03.2015, ora 18:19.

[261] *Unde omnibus diligenter, et presertim fidei Catholice exaltatione et dilatatione, prout decet Catholicos reges et principes, consideratis, more progenitorum vestrorum, clare memorie regum, terras firmas et insulas predictas illarumque incolas et habitatores, vobis, divina favente clementia, subjicere et ad fidem Catholicam reducere proposuistis*.

[262] Costantini, *Scritti*, pp. 21-22.

[263] "y le concedemos el derecho de Patronato y de presentar personas idóneas para las citadas iglesias Ayguacense Magüenense y Bayonense y cualquier otra iglesia metropolitana, catedral, monasterios y dignidades principales en las iglesias colegiadas, así como para cualquier otro beneficio eclesiástico y lugares piadosos, que resultaren vacantes en los dichos lugares e islas"; http://www.argentinahistorica.com.ar/intro_archivo.php?tema=1&titulo= 29&subtitulo=46&doc=227, accesat la data de 19.03.2015, ora 12:55.

[264] http://www.cristiani.altervista.org/teologia/storia/date2oggi.htm, accesat la data de 18.03.2015, ora 18:20; *reservatus Regibus Portugalliae omnes Ecclesiae et beneficia ecclesiastica in terris a capitibus de Bojador et Nam usque ad Indos […] jus patronatus et praesentandi personas idoneas ad quaecumque ecclesiae et beneficia ecclesiastica;* Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981, p. 265, https://books.google.it/books?id=z-ZBHzHzm7gC&pg=PA265&lpg= PA265&dq= dumfidei+constantiam&source=bl&ots=A2ZSSQizyu&sig=HY5YeDCBf9zKjzAfY_MpqbKoLl Q&hl=it&sa=X&ei=rq4KVanFBsviO4XogJAL&ved=0CCcQ6AEwAQ#v=onepage&q=dum%20 fidei%20constantiam&f=false, accesat la data de 19.03.2015, ora 13:17.

apostoli într-o lume care nu cunoscuse propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu-într-un context dominat de ideea unei expansiuni facile a creștinismului.[265]

Celebrul *Libellus ad Leonem X,* scris în anul 1513 de călugării camaldolezi Paolo Giustiniani și Pietro Quirini dădea noi semnificații ideii de misiune: o posibilitate epocală prin care Biserica putea recupera rolul conducător într-o societate în fază de dilatare prin reîntoarcerea la idealul unei vieți apostolice.[266]

În 1523, Francisco de los Ángeles de Quiñones[267], ministru general franciscan și confesor al împăratului Carol V trimitea 12 misionari franciscani spre Lumea Nouă, „cei 12 Apostoli ai Mexicului" ajungând la Veracruz pe 12 mai 1524; cu toate acestea, se făcea apel la alți termeni: *reductio/restitutio (ad gremium sanctae matris Ecclesiae restituendi et reducendi; ad nostram et dictae Romanae Ecclesiae unitatem reducendi), extirpare (omnes haereses et errores ex agro Domini extirpando), corregere (christiani populi mores corrigendos), expeditio (sub vexillo salutiferae crucis contra infideles generali expeditione, regna et terras nostras ab illis occupatas recuperandas), ire ad infideles*, nu explicit la cel de „misiune" sau de „misionar".[268] Chiar și în contextul încorporării în Biserică a acelor populații de frontieră denumite generic „indieni", nu s-a folosit termenul „misiune" până în secolul al XVII-lea, misiunea fiind denumită

---

[265] Adriano Prosperi, "L'Europa cristiana e il Mondo: alle origini dell'idea di missione", p. 4, http://marbue.xoom.it/martinm/PUG/Adriano%2520Prosperi-missione.pdf, accesat la data de 19.03.2015, ora 19.02.

[266] Paolo Broggio, "Evangelizzazione e missione tra Europa e Nuovi Mondi: la realtà e l'immagine dell'apostolato dagli ordini mendicanti alla Compagnia di Gesù", în Francesca Cantù (ed.), *Identità del Nuovo Mondo,* Viella, Roma, 2007, p. 161.

[267] Născut în anul 1475 în Leon (Spania), Francisco de los Ángeles de los Quiñones este ridicat la rangul de cardinal (1527) și instalat cardinal-preot la Santa Croce in Gerusalemme (*Sanctae Crucis in Hierusalem)* (1528). La 3 ani distanță, este consacrat episcop de Coria (Spania), pentru ca din anul 1539 să fie numit administrator al diocezei Acerno (*Diocesis Acernensis*) din Italia. http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bquino.html, accesat la data de 19.03.2015, ora 13:23.

[268] *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, tomul VI, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, Augustae Taurinorum, 1860, https://archive.org/stream/bullarumdiploma00biligoog#page/n282/mode/1up, accesat la data de 19.03.2015, ora 18:13; a se vedea și http://www.papalencyclicals.net, accesat la data de 19.03.2015, ora 18:22.

peregrinatio/*predicatio* (*praedicatores fidei ad officium praedicationis destinaret*), *conversio* sau *doctrina* (*ut fidei doctrinam, quam sancta Romana Ecclesia tenet et praedicat*), depinzând teoretic de progresul înregistrat.[269]

La începutul secolului al XVI-lea, Matteo de Bascio decidea, primind autorizația papei Clement VII, să ducă o viață eremitică și să predice liber, reangajându-se într-o tradiție franciscană ce îl avea ca reprezentant pe Bernardino de Siena.[270] Dar reformatorul care avea să înființeze ordinul capucinilor a pus baza vocației sale în dorința de a reface cât mai fidel intenția fondatorului franciscanilor, Francisc de Assisi, desfășurând o activitate de evanghelizare a regiunii Montefeltro, susținută de o predicație cu ton apocaliptic și penitențial.[271] Totuși misiunea imaginată de Bascio și respectând învățătura fondatorului ordinului serafic nu putea să fie un pelerinaj apostolic peren, ci trebuia să se materializeze prin existența divizată între predicația în mijlocul credincioșilor și retragerea austeră în locuri îndepărtate, aspect probat de

---

[269] După descoperirea Americii, în cadrul Bisericii catolice s-au afirmat trei curente relative la problematica încorporării noilor teritorii și populații, reprezentate de Ginés de Sepúlveda (1490-1572), Bartolomé de Las Casas (1484-1566) și Francisco de Vitoria (1483-1546). Sepúlveda a fost adeptul războiului împotriva indigenilor americani, iar convertirea acestora la catolicism devenea în opinia sa nu doar inevitabilă, ci corectă, justificată, idei regăsite în *Democrates primus* (1533), *Democrates secundus: de justis belli causis*, respectiv *Apología del libro sobre las causas justas de la guerra* (1550). Dominicanul Las Casas a fost un campion al libertății indienilor, prin lucrările sale *Brevissima relación de la destrución de las Indias* (1552) și *Historia de las Indias* (editată în 1876) constituindu-se nu doar în antiteza lui Sepúlveda, ci și în apelul la valorile evanghelice fundamentale. În final, Vitoria a acceptat eventualitatea unei „ignoranțe” invincibile a „adevăratei credințe” și deci, posibilitatea salvării indienilor, a negat legitimitatea războaielor de cucerire și a susținut injustiția sclaviei; relatările sale (*De Indis*, *De jure belli*) i-au adus faima de „adevăratul maestru al dreptului internațional modern”. http://www.gliscritti.it/blog/entry/1179#h24, accesat la data de 19.03.2015, ora 14:18.

[270] Matteo de Bascio sau Matteo Serafini (1495-1552), franciscan, reformator al fraților minoriți. În anul 1525 a obținut de la papa Clement VII privilegiul de a purta veșminte cu glugă (*cappuccio*), punând bazele ordinului capucinilor, de a predica și de a observa regula franciscană, practicând sărăcia. Modelul lui de Bascio a fost urmat de alți franciscani, printre care Ludovico și Rafaelle Teaglia de Fossombrone care au obținut aprobarea canonică pentru reforma capucinilor (1528). http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-da-bascio/, accesat la data de 23.03.2015, ora 15.08.

[271] http://www.santiebeati.it/dettaglio/93958, accesat la data de 26.02.2015, ora 17:31.

bula papală *Religionis zelus*/statutul ordinului capucin *Approbatio congregationis fratrum Eremitarum, nunc Cappucinorum, Ordinis Minorum Conventualium Sancti Francisci* (1528): *[…] nos inducunt et votis vestris, praesertim quae animarum salutem et Religionis propagationem respiciunt, quantum cum Deo possumus, favorabilem annuamus […] eremiticam vitam ducere, et, quantum humana patitur fragilitas, Regulam beati Francisci observare […] vitamque austeram et eremiticam inibi agere, et in quibuscumque locis mendicare*[272].

Scrierile capucinilor dezvăluiau așadar conceptul de „misiune" așa cum era înțeles în epocă, în ajunul Conciliului din Trento: adevăratul misionar trebuia să-și dedice cea mai mare parte a timpului meditației, tăcerii, izolării și privațiunilor, dar insuflat de Duhul Sfânt, acesta trebuia să coboare de pe „munte" pentru a se adresa poporului.[273] Misionarul astfel inspirat devenea cu adevărat un emisar al lui Dumnezeu, aproape un profet.[274] Viața simplă, petrecută în convente mici, situate în apropierea teritoriilor locuite, favorizând viața contemplativă, zelul apostolic probat de predicația renovată în stil și conținut, capabilă să răspundă exigențelor devoționale ale credincioșilor de rând, introducându-i cu finețe în profunzimea meditației și a așa-numitei „rugăciuni a minții" (*orazione mentale*), precum și apropierea față de populația urbană și rurală săracă au reprezentat principalele motivații care au stat la baza

[272] *Bullarum diplomatum,* tom VI, https://archive.org/stream/bullarumdiploma00biligoog #page/n131/mode/1up, accesat la data de 23.03.2015, ora 15:33.

[273] F. Montegiano da Pesaro, *La morte et miracoli del beato fra Matheo da Bassi dell'Ordine minoritano et observante: della provincia della Marcha anchonitana non meno catholica che divota. Novamente stampata et posta in luce,* Pesaro, 1552; P. Ridolfi da Tossignano, *Historiarum Seraphicae Religionis libri tres*, Venetiis, 1586.

[274] Potrivit primelor scrieri ale capucinilor, „din când în când renunțau la viața publică și se întorceau la solitudine, urcând spre dulcele Salvator, pe muntele sfintei rugăciuni și al contemplației [...] făcând așa, obținând atât atribuțiile Martei, cât și liniștea Mariei, (n.a. capucinii) urmau exemplul lui Iisus Hristos, care după ce s-a rugat pe munte, a coborât în templu pentru a predica în același mod în care a coborât din cer pe pământ pentru a salva sufletele". Atât pentru a respecta pe deplin regula ordinului, cât și din fidelitate față de „sfânta smerenie", misionarii capucini nu puteau duce cu ei decât Scriptura, în principal Noul Testament, pentru că în Iisus se aflau toate comorile înțelepciunii divine și ale științei. Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 19.

succesului activității capucine încă de la apariția sa, făcând posibilă răspândirea sa în Italia și în restul Europei. La peste 2 secole distanță, Vincenzo Gioberti, filosof și om politic italian, avea să ofere unul dintre cele mai complexe portrete ale fratelui capucin: “Il cappuccino è il frate del popolo. E finché vi sarà un popolo, come quello delle nostre campagne, costretto a sudar sulla gleba e a rusticarsi nei campi, una confraternità religiosa che si dedichi specialmente a dirozzare quegli animi e ad addolcir quei sudori, emulandone l’asprezza coll’esempio, e nobilitandone la bassezza colla religione, potrà sempre essere di gran frutto morale e civile. Il cappuccino è il tipo dell’uomo povero, faticante e plebeio, innalzato e purificato dall’Evangelo. Umiltà e dignità, semplicità e grandezza si accopiano nella sua persona, in virtù di quell’idea che, accordando gli estremi, vi forma un’armonia cristiana.”[275]

Compania lui Iisus a fost cea care a generalizat utilizarea termenului de „misiune”: primul document iezuit, pe care papa Paul III l-a inclus în bula *Regimini militantis ecclesiae* (1540) începea prin a face referire la propagarea credinței[276], dar introducea termenul de „misiune”[277]. „Missioned” cu sensul de a fi trimis apărea în *Constitutiones circa missiones* (1544-1545)[278], una dintre primele schițe ale viitoarelor

---

[275] P. Prospero Rivi, “Chi sono i Cappuccini?”, http://www.fraticappuccini.it/new_site/index.php/chi-siamo/per-conoscerci.html, accesat la data de 23.03.2015, ora 16:47.

[276] *Ad fidei propagationem per publicas praedicationes et verbi Dei ministerium. Bullarum diplomatum*, tom VI, p. 303, https://archive.org/stream/bullarumdiploma00biligoog#page/n323/mode/1up, accesat la data de 23.03.2015, ora 18:02.

[277] *Ne qua autem possit esse inter nos missionum ac provinciarum huiuscemodi aut ambitio vel detractio, profiteantur singuli se numquam, directe aut indirecte, de huiusmodi missionibus quicquam cum Romano Pontifice curaturos, sed omnem hanc curam Deo et ipsi Pontifici, tanquam eius vicario, et Societatis praeposito dimissuros*. *Ibidem*, p. 304.

[278] Ignasi Salvat, S.J., *Servir en Misión Universal*, Mensajero, Sal Terrae, Bilbao, Santander, p. 109, https://books.google.it/books?id=NQy4R1ppMAIC&pg=PA109&lpg=PA109&dq=constitutiones+circa+missiones&source=bl&ots=xFyOXp9JGW&sig=bsDfGBi0PMHBr3xOkoQGu9qbwW8&hl=it&sa=X&ei=nyERVbyhI8faaO7JgJgB&ved=0CCgQ6AEwAQ#v=onepage&q=constitutiones%20circa%20missiones&f=false, accesat la data de 24.03.2015, ora 10:38; Javier Osuna, S.J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, Mensajero, Sal Terrae, Bilbao, Santander, pp. 198-199, https://books.google.it/books?id=pAlswLEw2ncC&pg=PA198&lpg=PA198&dq=constitutiones+circa+missiones&source=bl&ots=LywW5OjOGf&sig=DcU_A7BmVcRZdkQ3nH_zMQuSN7k&hl=it&sa=X&ei=siMRVbbFLIvraI2xgeAC&ved=0CEwQ6AEwCQ#v=onepage&q=constitutiones%20circa%20missiones&f=false, accesat la data de 24.03.2015, ora 10:46.

Constituții, în cea de-a șaptea parte a Constituțiilor iezuite[279], unde cel care trimitea misionarii era fie papa, fie generalul iezuiților[280], respectiv în votul iezuiților (*votum de missionibus*).[281] Ulterior luau naștere fondații pioase pentru favorizarea activității misionare și se începea să se noteze în registrele Companiei lui Iisus titlul „misionar" în apropierea numelui membrilor activi în misiuni.[282]

Conceptul iezuit de „misiune" diferea însă de concepția capucinilor: o activitate sacră prin excelență căreia membrii Companiei lui Iisus trebuiau să se dedice în întregime, dar care trebuia să respecte reguli precise în vederea sporirii eficacității.[283] Ce era de fapt misiunea în accepțiunea lui Iisus? Ignațiu de Loyola a răspuns regrupând în 3 puncte conținutul capitolului X din Evanghelia după Matei: 1. Puterea conferită de Iisus apostolilor de a scoate demonii și de a vindeca bolile; 2. Investirea misionarilor cu înțelepciune și răbdare; 3. Oferirea unui model de comportament și a unei modalități/metode de predicație de către

---

[279] *Ut primo loco de missione summi Pontificis inter caeteras praecipua tractetur, animadvertendum est, qui sic missus fuerit, plane declarari convenit plurimum missionem suam, et debet considerare quibus aliis in rebus, quae ad Dei gloriam, at animarum salutem conferant, suam operam sine detrimento suae missionis possit impendere*. *Constitutiones Societatis Jesu*, Romae, In Aedibus Societatis Jesu, anno 1558, *pars septima de iis, quae pertinent ad admissos in corpus Societatis ad proximorum utilitatem per vine Domini distribuendos*, cap. I. *De missionibus summi Pontifici*, ediție retipărită, Londra, 1838, https://archive.org/stream/constitutionesso00jesuuoft#page/n6/ mode/1up, accesat la data de 23.03.2015, ora 18:25.

[280] *Praepositi Generales Societatis, juxta facultatem eis a summo Pontifice concessam, mittere quosvis de Societate poterunt, quocunque magis expedire judicabunt. Ibidem*, cap. II. *De missionibus superioris Societatis.*

[281] *Insuper, promitto specialem obedientiam Summo Pontifici circa missiones*. Kevin L. Flannery, S.J. "<Circa missiones>: On the Foundings of the Society of Jesus", p. 3, http://www.newjesuitreview.org/newjesuitreview/Archives_files/Circa%20Missiones.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 11:21.

[282] Tamas Veghseo, *„Catolice Reformare". Ágoston Benkovich O.S.P.P.E. missionario apostolico, vescovo di Várad (1631–1702)*, Collectanea Vaticana Hungariae, Classis II, Tom II, Budapesta-Roma, 2007, p. 40.

[283] Unul dintre motivele autorității imediat câștigate de iezuiți a constat în capacitatea de a transforma ideile în ordine, ordinele în reguli, iar regulile în acțiuni concertate ale indivizilor și ale instituțiilor, ceea ce Ignațiu de Loyola numea „a reforma lumea". Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 20; a se vedea și http://www.santiebeati.it/dettaglio/23800, accesat la data de 24.03.2015, ora 15:25.

misionari.[284] În *Constitutiones circa missiones* (1544-1545), Ignațiu dădea instrucțiuni precise cu privire la misiuni, având la bază o strategie proprie, care cerea misionarului un apostolat condus cu discernământ și sens politic: *„sive miserit nos ad Turcas sive ad quoscumque alios infideles, etiam in partibus, quas Indias vocant, existentes, sive ad quoscumque haereticos seu schismaticos seu etiam ad quosvis fideles*”.[285] De aici, asocierea tot mai frecventă *missio* (acțiunea de trimitere a misionarilor în vederea exercitării ministerului apostolic)-*divisio* (locul în care activitatea misionară trebuia să se desfășoare).[286]

Primele misiuni iezuite s-au focusat asupra a trei activități fundamentale, aspect probat de însuși textul bulei *Regimini militantis Ecclesiae* (1540): catehismul, predicația și asistența săracilor.[287] Ulterior apărea a patra activitate care avea să asume un rol central, aspect probat

---

[284] *Ibidem*.

[285] Nașterea Companiei lui Iisus a reprezentat un moment important în această evoluție; dedicată instituțional apostolatului universal, succesul colegiilor iezuite a fost un obstacol în perpetuarea modelului originar, care dorea ca ordinul să fie un corp în mișcare, o trupă de voluntari, nelegată de un loc fix, ci ordonată de meditația asupra gloriei divine și de serviciul perfect al sufletelor. În schimb, asistăm la afirmarea clară și la alegerea unui model antagonic prin ocuparea de către iezuiți a unui loc fix. Colegiile iezuite au constituit un important mijloc prin care s-a putut dezvolta în interiorul ordinului o adevărată și proprie „teologie misionară”-în sensul de peregrinare apostolică-ce a presupus o ruptură fundamentală cu tradiția monastică medievală. Încă de la începutul expansiunii sale misionare, Compania lui Iisus a fost implicată într-un proiect de propagandă vocațională care avea intenția de a trezi în membrii ordinului „dorința Indiilor”, principalul instrument devenind cel epistolar, după modelul literaturii misionare edificatoare. *Bullarum diplomatum*, tom VI, p. 305, https://archive.org/stream/bullarumdiploma00biligoog#page/n323/mode/1up, accesat la data de 23.03.2015, ora 17:11; vezi și Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 22.

[286] Giuseppe Buono, *Il vocabolario della missione. Breve saggio di missiologia contemporanea*, Editrice Missionaria Italiana, Città di Castello, 2008, p. 30, http://www.atma-o-jibon.org/file_pdf/vocabolario_missione.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 11:40.

[287] *In vinea Domini se exercuerunt, verbum Dei, praevia sufficienti licentia, publice praedicando, fideles privatim ad bene beateque vivendum exhortando, et ad pias meditationes excitando, hospitalibus inserviendo, pueros et personas rudes ea, quae ad christianam hominis institutionem sunt necessaria, docendo, et demum omnia caritatis officia et quae ad animarum consolationem faciunt, ubique terrarum, ubi peregrinati sunt*. *Bullarum diplomatum*, tom VI, pp. 303-304, https://archive.org/stream/bullarumdiploma00biligoog#page/n323/mode/1up, accesat la data de 24.03.2015, ora 11:10.

de textul bulei *Exposcit debitum* (1550): pregătirea *corpus*-ului de credincioși pentru examenul de conștiință în vederea confesiunii și a comuniunii.[288] Meditațiile asupra păcatului, asupra infernului, asupra penitenței care constituiau puncte-forte ale discursului iezuit erau acum utilizate ca argumente ale diferitelor predici; astfel, misiunea modernă – în spiritul său, în obiectivele sale și în metodele sale-era deja perfectată și pusă în aplicare încă înainte de Conciliul tridentin.[289] La începutul secolului al XVII-lea, termenul „misiune" avea să iasă din ambianța literaturii iezuite și să se răspândească rapid, până în punctul în care „misiunile" aveau să fie echivalate strict cu „misiunile externe", în mod particular în rândul carmeliților reformați[290]: „termenul de «misiune», desprins de contextul și semnificația dată de iezuiți, a fost utilizat așadar pentru a indica apostolatul inițial în rândul teritoriilor necreștine (…) este tocmai în această perioadă a primilor ani ai secolului al XVII-lea când termenul «misiune» dobândește dreptul său de cetățenie în terminologia ecleziastică pentru a desemna misiunile externe".[291]

Conciliul tridentin (1545-1563) a reprezentat o etapă decisivă, deschizând o fază inedită în însăși concepția despre misiune, mai puțin legată de necesitățile Reformei care au marcat primii ani de la colonizarea

---

[288] *Ad fidei defensionem et propagationem et profectum animarum in vita et doctrina christiana per publicas praedicationes, lectiones et aliud quodcumque verbi Dei ministerium, ac spiritualia exercitia, puerorum ac rudium in christianismo institutionem, christifidelium in confessionibus audiendis ac ceteris sacramentis administrandis spiritualem consolationem praecipue indendat, et nihilominus ad dissidentium reconciliationem, et eorum qui in carceribus vel in hospitalibus inveniuntur*. *Ibidem*, pp. 422-423.

[289] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 23.

[290] Părintele Giovanni di Gesù Maria a scris între 1604-1605 trei opere asupra misiunii (*Tractatus quo asserentur missiones et rationes adversae refelluntur, Votum seu consilium pro missionibus quo ad nova obiecta respondentur,* respectiv *Instructio missionum*), în timp ce Tommaso di Gesù avea să contribuie la răspândirea termenului în afara mediului carmelit, prin intermediul operelor sale, *Stimulus missionum sive de Propaganda a religiosis per universum orbem fidem* (Roma, 1610) și de *De procuranda salute omnium gentium* (Anvers, 1613).

[291] Walter Insero, *La Chiesa è „missionaria per sua natura" (AG2). Origine e contenuto dell'affermazione conciliare e la sua recezione nel dopo Concilio,* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2007, p. 37.

Lumii Noi și mult mai atașată de un proiect de educare în profunzime și de disciplinare a populației.[292] Importanța Conciliului tridentin în istoria creștinismului modern deriva din caracterul său dublu, de atac la adresa protestanților și de inițiativă de reînnoire a Bisericii romane: pentru prima dată în istorie, salvarea însemna cunoaștere, obligația fiecărui credincios de a-și cunoaște propria confesiune.[293] Conștiința de a fi adus la creștinism continentele „infidele” descoperite de curând și de a ghida populațiile rămase în afara vieții religioase și în „ignoranță”, a dat naștere misiunii moderne, dotate cu o structură precisă și cu un conținut pastoral bine definit.[294]

Evoluția misionarismului a venit odată cu Petrus Canisius. Trimis de Ignațiu în Germania pentru a apăra „ortodoxia” romană de infiltrațiile „ereziei” în rândul clerului și al credincioșilor, Canisius și-a extins

---

[292] Broggio, *Evangelizzare il mondo*, p. 17.

[293] *Ac rerum publicarum pietate et caritate ad catholicae fidei defensionem et incrementum sanae que doctrinae conservationem et propagationem instituatur*. *Declarationes Illust. Sac. Rom. Cardinalium Congregationis, Ipsis Sacrosancti et Oecumenici Concilii tridentini canonibus et decretis insertae*, apud Petrum Henningium, Coloniae Agrippinae, 1619. Sessio IV (8 aprilie 1546), *Decretum de editione et usu sacrorum librorum,* Sessio V (17 iunie 1546), *Decretum II: pro lectione Sacrae Scripturae*, Sessio VII (3 martie 1547), *Decretum I de sacramentis*, Sessio XIII (11 octombrie 1551), [*Decretum de sanctissimo Eucharistie Sacramento*], [*Caput I.: De reali praesentia*], [*Caput. IV: De Transsubstantione*], [*Caput V: De cultu et veneratione*], Sessio XIV (25 noiembrie 1551), [*Doctrina de sanctissimis Poenitentiae et extremae Unctionis Sacramentis*], Sessio XXI (16 iulie 1562), [*Doctrina de communio sub utraque specie et parvulorum*], Sessio XXII (17 septembrie 1562), [*Doctrina de sacrificio Missae*], Sessio XXIV (11 noiembrie 1563), [*Doctrina de Sacramento Matrimonii*], Sessio XXV (3-4 decembrie 1563), [*Decretum de Purgatorio*], http://www.internetsv.info/Archive/CTridentinum.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 12:51; a se vedea și *Sacrosanctum Concilium tridentinum cum citationibus ex utroque Testamento, Juris Pontificii Constitutionibus, aliisque S. Rom. Eccl. Conciliis*, Patavii, 1731, https://archive.org/stream/sacrosanctumcon00canogoog#page/n5/mode/1up, accesat la data de 24.03.2015, ora 15:32.

[294] Predicile itinerante (predicația *alla apostolica*) nu au reprezentat o noutate în Europa Evului Mediu târziu, întrucât numeroși *religiosi* parcurgeau arii vaste de pe bătrânul continent, aducând poporul la rugăciune, la penitență și impunând un mod de viață în deplină concordanță cu idealurile creștine. Elementul care a făcut o distincție majoră între predica itinerantă de factură milenaristă medievală, construită în termeni profetici și apocaliptici și misiunea modernă a fost dat de instituționalizarea practicii misionare, care a ajuns treptat să se identifice nu doar cu un scop (de a predica), ci cu un loc și, desigur, cu instrumentele cu care se făcea predicația. Broggio, *Evangelizzare il mondo*, p. 18; Prosperi, *Tribunali*, p. 561; Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 15.

inițiativele reformatoare nu doar în întreaga Bavieră, dar și în Boemia și Austria. „Al doilea apostol al Germaniei" a observat că predicația nu mai era suficientă, chiar cu sprijinul principilor și al episcopilor.[295] Era necesară punerea sub control a educației prelaților și a celor de rang superior, astfel că a fost înființată Universitatea din Dilingen, iar cea din Ingolstadt a fost transformată după spiritul tridentin (1556).[296] Rod al activității sale misionare și educative au rămas lucrările *Summa doctrinae christianae* sau *Catechismus Ferdinandi (1554), Commentariorum de Verbi Dei corruptelis liber primus (1571), De Maria Virgine (1577),* reunite ulterior în cadrul *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis tomi duo (1583)*.[297] În *Summis doctrinae christianae*, Canisius insista asupra necesității stringente de formare a unei „culturi" și „identități catolice" prin cunoașterea conținuturilor teologice fundamentale: *qui dicendus est Christianus*?, *Qui sunt Symboli huius articoli*?, *De Spe et Oratione Dominica*, *De Salutatione Angelica*, *De Charitate et Decalogo*, *De praeceptis Ecclesiae*, *De Sacramentis*, *De Iustitia Christiana*, *De Septem Peccatis Capitalibus*, *De Eleemosyna et operibus misericordiae*, *De virtutibus cardinalibus*, *De consiliis Evangelicis*.[298]

Misiunea avea în acest context un rol bine definit: nu mai avea funcția de a da naștere creștinismului, ci de a-l renova în spiritul său, de a reaminti credincioșilor învățătura lui Iisus. Or, o asemenea activitate de apostolat nu putea fi asumată decât de miniștri de cult liberi, convinși de necesitatea de a relua opera de evanghelizare în orașe și în sate.[299] În

---

[295] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 28.

[296] La scurt timp a devenit evident faptul că nu a mai fost suficientă propagarea „purei" doctrine și protejarea credincioșilor de ceea ce ar fi putut pune în pericol credința lor. Necesitatea de a distinge între „catolici" și creștinii mai mult sau mai putin atinși de „noua religie" sau convertiți la o credință *vacillante* era o noutate; de fapt, era una dintre consecințele imediate ale Conciliului tridentin. La Roma, dorința de a „cuceri" era pretutindeni: la 1590, părintele general al iezuiților, Claudio Acquaviva, lua în considerare marea importanță și „necesitatea urgentă" a ministerului în Europa. *Ibidem*, p. 34.

[297] http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-pietro-canisio/, accesat la data de 24.03.2015, ora 15:44.

[298] Petrus Canisius, *Summa doctrinae christianae per quaestiones catechisticas luculenter tradita, multis in locis locupletata*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1521-1597,_Canisius,_Summa_Doctrinae_Christianae,_LT.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 16:04.

[299] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 14.

lucrarea sa *Le Catechisme au temps des Réformes*, istoricul francez Marc Vénard puncta următoarele: “la grande idea che ha guidato tutto lo sforzo catechetico moderno (cattolico e protestante) è che un cristiano non può procurarsi la salvezza senza un minimo di conoscenza della propria religione”.[300]

Criza modelului de convertire bazat pe sacramentul botezului administrat sumar întregii colectivități, precum și accentul pus pe pregătirea adecvată a corpului sacerdotal și pe venirea în întâmpinarea exigențelor devoționale ale credincioșilor a determinat falimentul activității misionare de tip „apostolic”, lăsând loc concepției de „misiune” ca și preocupare constantă a unui corp specializat, care să opereze cu metode specifice și în propriile reședințe.[301] Conceptul de „misiune catolică” ajungea treptat să dobândească noi semnificații: exceptând locul fizic precis, misiunea însemna și minister instituit săptămânal într-o anume zonă a unui oraș, respectiv minister anual/periodic în același loc ca urmare a sprijinului unui membru aparținând nobilimii locale, fenomen des întâlnit în Europa celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea.[302]

Ideea potrivit căreia creștinismul trebuia să se răspândească prin intermediul școlilor avea să devină una dintre cele mai importante descoperiri/inovații datând din secolul Reformei protestante și al celei catolice. Această idee s-a născut tocmai din descoperirea că religia creștină era ceva străin nu doar pentru populațiile Lumii Noi, ci și pentru popoarele europene.[303] Strategia colegiului, pe care iezuiții aveau s-o ducă până la forma cea mai elaborată și bogată în rezultate, s-a născut tocmai din falimentul predicației inițiale entuziaste și al botezurilor în masă care, potrivit strategiei franciscane, trebuiau să ducă la o creștinare

---

300 Marc Vénard apud Delumeau, *Cristianità*, p. 187.

301 Prosperi, *Tribunali*, pp. 566-567.

302 Broggio, *Evangelizzare il mondo*, pp. 280-281.

303 Prosperi, *Tribunali*, p. 564; Antonio Mennini Ippolito, “Missioni cristiane”, http://www.treccani.it/enciclopedia/missioni-cristiane_(Enciclopedia-dei-ragazzi)/, accesat la data de 24.03.2015, ora 17:38.

rapidă a Lumii Noi, accelerând procesul de realizare a ceea ce se poate denumi generic *unum ovile et unus pastor*.[304]

În prima jumătate a secolului al XVII-lea, continuau să fie utilizați termeni precum *„propagare”*, *„promuovere”*, *„aumentare”*, *„ridurre”*, *„restauratione”*, *„raedificatione”*, *„reparatione”* (*propagatione della santa fede, Christianae fidei propagatione, fidem Catholicam promovere, augmento della santa religione, conservatione, ridurre alla Santa Romana Chiesa, rimedio et propagatione della fede*) cu scopul de a denumi misiunea catolică post-tridentină. Treptat începea să fie utilizat și conceptul de „misiune” pentru a denumi activitatea de apostolat *ad intram* și *ad extram Christianitatis* și sintagma *missus est* cu sensul de „trimis spre propovăduire”[305], în timp ce predicatorii semnau relațiile cu titlul de „misionar apostolic”.[306]

---

[304] Creștinismul cuceritor, ghidat de dorința de unificare a lumii, de a crea „o turmă și un păstor” avea o lungă tradiție în confruntarea cu Islamul și cu diaspora evreiască. De la descoperirea Americii, a început să se bucure însă de un impact și de o accelerare exaltantă, în timp ce noua epocă în dimensiunea cuceritoare a creștinismului a fost generată de confruntarea cu problemele ridicate de ruperea unității religioase. Biserica contrareformatoare a fost o Biserică ce a accentuat și a asumat direcția „cuceririi spirituale” (*difesa e propagazione della fede*), rigoarea inchizitorială nemaifiind suficientă pentru a împiedica circulația „ereticilor” și a „infidelilor”. Prosperi, *Tribunali*, pp. 564; 568-569; 584.

[305] István György Tóth (ed.), *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717),* Római Magyar Akadémia, Roma-Budapest,2002-2005, vol. I, doc. 221 (1636), p. 678 (*Frater Stephanus a Lopara […] pro expeditione necessitatum ad augendam et propagandam fidem Catholicam spectantium missus est).*

[306] Termenii rămâneau o constantă a discursului Congregației *de Propaganda Fide,* care punea semn de egalitate între „misiune” și „facultățile misionare” (*missiones et facultates missionariorum*), pentru ca treptat înșiși misionarii să atribuie activității desfășurate dimensiunea unui oficiu, a unei „profesiuni” în scopul strict al propagării credinței romane. La 1635 Giovanni Battista de Terugia solicita Congregației să-i furnizeze titlul de misionar (“e supplico favorirmi del titolo di missionario”). În același an, Francesco Antonio de San Felice, provincialul Transilvaniei, imagina mai multe soluții în momentul înfățișării sale în calitate de misionar apostolic (“per comparire veramente da missionario apostolico”) la principele Gheorghe Rákóczi I. Basilio d’Aire cerea Romei conferirea titlului de misionar, în timp ce Roma utiliza numele generic de „misionari” pentru a se referi la predicatorii catolici. La 1635 provincialul Transilvaniei, Francesco Antonio de San Felice, făcea referire la Principat ca la un teritoriu ce trebuia inclus în misiunea Romei (“essendo la sudetta provincia inclusa nella nostra missione”). Relevantă în acest sens se dovedește remarca provincialului Transilvaniei, Francesco Antonio de San Felice: „pentru că sus-pomeniții fac oficiul de misionar în vederea propagării sfintei credințe catolice” (“perché li sudetti fanno l’officio di missionario in propagare la fede santa Cattolica”). *Ibidem,* vol. I, doc. 162 (1635), p. 529; doc. 176 (1635), p. 562; doc. 188 (1635), p. 594; doc. 196 (1635), p. 613; doc. 202 (1635), p. 628; doc. 208 (1635), p. 646.

Un moment-cheie în evoluția misiunii catolice moderne a fost reprezentat de înființarea Congregației *de Propaganda Fide* (1622). În debutul secolului al XVII-lea, ca urmare a înrăutățirii raporturilor dintre Sfântul Scaun și Spania și a avansului olandezilor și englezilor în Asia în defavoarea portughezilor, Sfântul Scaun decise să realizeze un proiect mai vechi, înființând un organism central pentru propagarea credinței.[307] După mai multe tentative eșuate sub Pius V[308], Grigore XIII și Clement VIII, Congregația a fost instituită la 6 ianuarie 1622 de către Grigore XV, ale cărei competențe și a cărei autoritate erau fixate de bula *Inscrutabili divinae Providentiae* (22 iunie 1622). Această instituție a preluat coordonarea inițiativelor conduse până atunci de *religiosi* în mod dezordonat în

---

[307] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 42.

[308] La 1568 papa Pius V se pronunța pentru constituirea a două comisii de cardinali: una pentru alegerea mijloacelor celor mai potrivite în vederea reconversiei „ereticilor” și a principilor din Europa septentrională la „adevărata credință” (“per avvisare ai mezzi più opportuni per ricondurre gli eretici ed i principi del settentrione dell’Europa alla vera fede”), respectiv cealaltă menită să supravegheze desfășurarea misiunilor, deci a activității de apostolat în Indiile orientale și occidentale, asigurând subsidiile necesare pentru aducerea acelor populații în sânul Bisericii romane (“per presiedere agli affari attinenti allo sviluppo della religione cristiana nelle Indie sia Orientali sia Occidentali, adottando opportuni provvedimenti, affinchè i popoli delle due Indie, i quali avevano già abbracciata la fede, fossero confermati nella medesima, e quelli che erano ancora nelle tenebre dell’infedeltà fossero invitati a entrare nella vera Chiesa”). Filip II al Spaniei, luând în considerare privilegiile asigurate prin coordonarea activității misionare, a făcut ca planurile papei să fie în zadar, astfel că așa-zisa Comisie a Indiilor nu a putut lua ființă. Grigore XIII, împiedicat să opereze direct pentru Indii, s-a orientat spre Levant, fondând o serie de colegii: 7 la Roma (Germanic, Maghiar, Englez, Grec, Armean, Maronit, Neofit) și alte 17 în Germania, Austria, Boemia, Moravia, Lorena, Lituania, Transilvania și Japonia. Sub pontificatul lui Clement VIII a funcționat pentru o scurtă perioadă de timp, având o existență efemeră *Congregatio super negotiis sanctae Fidei et religionis catholicae* (1599-1600), alcătuită din nouă cardinali în frunte cu Giulio Antonio Santori, cardinalul de Santa Severina. Încă de la început, Comisia și-a propus trimiterea unui vizitator apostolic în Indii, a studiat condițiile nestorienilor din Malabar trecuți la catolicism în 1599, a optat pentru desfășurarea activității de apostolat în toate părțile lumii cunoscute pentru propagarea credinței, s-a preocupat de utilitatea cunoașterii limbilor slave de către misionari și a ridicat problema comunicării cu iezuiții din Indiile Orientale prin Ormuz și Golful Persic și pe mare prin navele portughezilor sau pe orice altă cale fără pericol otoman, precum și prin Tartaria, Moscova, Cairo, respectiv prin intermediul negutătorilor și a caravanelor. La 1608 Paul V a pus bazele Congregației Sfântului Apostol Pavel pentru misiuni prin bula *Onus pastoralis officii* (22 iulie 1608). Paschini, *Dal mondo romano,* pp. 199-200.

regiunile „infidele” sau atinse de protestantism.[309] Cei 13 cardinali ai noii Congregații au divizat lumea în provincii și au nominalizat câte un cardinal protector și un nunțiu apostolic pentru fiecare provincie constituită, din cele 13 provincii 8 fiind situate în Europa.[310]

Inițial Congregației i-a fost atribuită o sarcină dublă: a apăra religia catolică în fața „infidelilor” din perspectiva proprie de *missio ad gentes*; a tutela sfântul patrimoniu al credinței în regiunile devastate de „erezie”, din perspectiva restaurării unității poporului creștin după momentul Reformei, deci din perspectiva *missio ad intra*: “la conversione dei pagani e infedeli e il recupero alla Chiesa romana di eretici e scismatici, ma anche i rapporti con le comunità di cristiani orientali uniti a Roma e infine l’assistenza spirituale delle minoranze cattoliche”[311]. Congregația *de Propaganda Fide* a desfășurat o activitate intensă în cantoanele elvețiene, în Piemont și Savoia, teritorii considerate de Sfântul Scaun de o importanță majoră.[312]

Totodată, începea să se pună în discuție ideea unei „misiuni domestice”, legată de exigența nouă de re-evanghelizare a popoarelor Creștinătății antice, care avea să primească din secolul al XVII-lea, o expresie structurată în așa-numitele „misiuni populare” sau „misiuni ale poporului”.[313] Dintre cele două atribuții inițiale, s-a dezvoltat cu precădere prima; încă din anul 1623, Congregația începea să-și exercite guvernul asupra misiunilor în manieră exclusivă, asumând progresiv pentru teritoriile de misiune toate funcțiile repartizate între diferitele congregații romane pentru teritoriile anticei Creștinătăți. *Congregazione di Propaganda* (*Congregatio de Propaganda Fide*) sau *Congregația pentru misiuni* devenea prin urmare organismul central pentru propagarea credinței și pentru toate chestiunile privitoare la misiunile catolice: trimitea

---

[309] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 35.

[310] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 42.

[311] Dalla Torre, *L’istituto del patronato*, p. 9; a se vedea și Silvia Mangano, “La Congregazione de Propaganda Fide tra Evangelizzazione e Politica”, în *Instoria. Rivista online di storia e informazione*, nr. 79, 2014, http://www.instoria.it/home/congregazione_propaganda_fide.htm, accesat la data de 24.03.2015, ora 17:00.

[312] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 44.

[313] Dalla Torre, *L’istituzione del patronato*, p. 10.

misionarii, tutela constituirea ierarhiei misionare, numea vicarii și prefecții apostolici, determina teritoriile și sarcinile diverselor congregații misionare.[314] De acest organism depindeau *Opera Pontificia per la Propagazione della Fede* și *Opera di San Pietro per la formazione del clero indigeno nelle terre di missione*. Ca desăvârșire a acestei congregații, la cinci ani distanță papa Urban VIII înființa *Collegium Urbanum de Propaganda fide* pentru formarea misionarilor; pe baza acestui model în anul 1663 s-a înființat la Paris *Seminarul pentru misiunile externe*.[315] Un aspect particular al misiunilor interne l-a reprezentat „misiunea olandeză", sarcinile pastorale în cadrul Republicii independente a Provinciilor unite ale Țărilor de Jos fiind încredințate unui vicar apostolic din moment ce nu era permisă numirea unui episcop catolic. Congregația și-a îndreptat atenția și spre catolicii din Franța, Anglia, Scoția și Irlanda; de o cu totul altă factură au fost misiunile interne din Rusia, Bielorusia, Lituania și Peninsula Balcanică, unde Sfântul Scaun urmărea două scopuri: venirea în întâmpinarea exigențelor devoționale ale credincioșilor de rit roman și promovarea unirii Bisericii răsăritene cu Roma.[316]

Volumul *Monita ad Missionarios* publicat de Propagandă în 1669 și care a cunoscut numeroase alte ediții până la a constitui pentru mai mult de două secole textul fundamental al directivelor acțiunii misionare, conținea un capitol pe tema catehismului în care se examinau amplu poziția celor instruiți ca și colaboratori ai preoților, precum și sarcinile ce urmau să fie asumate.[317] După apusul medieval care sub principiul

---

[314] Corrado Algermissen, *La Chiesa e le chiese*. A cura di un gruppo di professori del seminario di Milano, seconda edizione, Morcelliana, Brescia, 1994, p. 138.

[315] *Ibidem*, p. 94.

[316] Veghseo, *Catolice reformare*, p. 45.

[317] Se insista pe acuratețea formării „catehiștilor" care trebuiau să cunoască bine limbile locale și religia creștină pentru a fi în măsură să-i învețe pe „catehumeni" și pe „neofiți". „Catehiștii" erau în slujba misionarului, își desfășurau activitatea sub controlul acestora și trebuiau să fie pregătiți să-i înlocuiască în cazul unei absențe mai mult sau mai puțin îndelungate. Vorbim despre o activitate care se desfășura în interiorul Creștinătății: instruirea „catehumenilor" și a „neofiților", îngrijirea registrelor, conducerea rugăciunii în comun, supravegherea oricărei inițiative în sânul *corpus*-ului de credincioși. Este vorba practic despre un apostolat al laicilor cu caracter ecleziastic, nu de o acțiune menită să cucerească direct lumea păgână sau de o mărturie creștină în interiorul lumii păgâne. P. Gheddo, *L'apostolato*, pp. 43-44.

plenitudo potestatis extindea progresiv atribuțiile rezervate exclusiv competenței papale, după momentul tridentin care pentru a reacționa la pluralismul Bisericilor și al comunităților produs de Reforma protestantă accentua teologia universalității Bisericii și cu aceasta, centralitatea guvernului său, experiența misionară dezvoltată în secolele XVII-XVIII imediat după marile descoperiri geografice a constituit frontiera avansată de experimentare a unui drept canonic de producție pontificală, calibrat de exigența confruntării cu suveranitatea marilor puteri și menit să evite duritățile politicii jurisdicționale a statelor confesionale. *Ius missionarium* care s-a născut și care s-a prezentat ca un drept particular în raport cu dreptul general și comun a fost destinat să guverneze tinerele comunități ecleziastice aflate în dificilele situații ambientale și politice ale misiunilor: asistăm la o regândire a sensului și a finalității dreptului Bisericii, care era, în substanță, cel al finalității pastorale, acela al instrumentalizării *salus animarum*.[318]

Epoca barocă, deschisă după 1650, a fost și epoca marilor incertitudini, iar anii care au urmat războiului de 30 de ani au fost caracterizați de un avânt misionar prodigios. Miniștri seculari și religioși s-au dedicat operei de misionariat și și-au dezvoltat propria acțiune în fiecare parte a Europei.[319] Printre misionari au existat totuși și predicatori de succes, talentați (Jean Bénigne Bossuet, Louis Bordaloue, François de Salignac de la Mothe-Fénelon, Paolo Segneri, Honoré de Cannes, Pedro Calatayud), ceea ce îl determina pe compilatorul Analelor capucinilor din Marais să afirme că „questi tempi somigliano a quelli degli Apostoli, quando tutti accorrevano per ascoltarli".[320] Misiunea barocă devenea așadar un spectacol în care

---

[318] Dalla Torre, *L'istituzione del patronato*, pp. 18-19.

[319] Această mișcare vastă s-a manifestat inițial în Franța și în Spania prin intermediul unor fundații menite să susțină inițiativele ordinelor religioase (iezuiți, lazariști), precum cele de la Paris, Caen, Madrid. În timp ce în Franța și în Spania *religiosi*-i creau puneri în scenă a slujbelor destinate să stimuleze imaginația poporului, în Italia părintele Paolo Segneri dădea misiunii baroce forma sa definitivă: Segneri concepea misiunea *alla maniera apostolica*, principala sa virtute fiind mortificarea. Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 50.

[320] *Ibidem*, p. 49.

fiecare credincios avea un loc bine definit; a persuada era la fel de important precum a demonstra.[321]

Intervalul cuprins între cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea și prima jumătate a secolului al XVIII-lea a fost numit, fără exagerare, epoca de aur a misiunii catolice în Europa. Marea sarcină a apostolatului în mediul rural se desfășura simultan cu operele de reformă și de aprofundare a creștinismului stabilite de Trento, dar avea și o dinamică proprie: misiunea catolică începea să piardă din caracterul moștenit de la frații predicatori și de la Conciliul tridentin.[322] Creată pentru a apăra „ortodoxia" și pentru a submina „erezia", misiunea era deseori acuzată că apăra doctrine nebuloase. Stabilită pentru a consolida autoritatea Bisericii romane, era deseori acuzată că îi încuraja pe credincioși spre emanciparea de sub proprii conducători spirituali. Vechea misiune tridentină era așadar în curs de transformare pentru a deveni o forță a reînnoirii și, uneori, a contestării din interior a Bisericii romane.[323] Misiunea catolică devenea așadar "la forma privilegiata scelta dalle popolazioni per vivere la loro religione"[324], având un rol fundamental în conturarea mentalităților populare, în creionarea comportamentelor cotidiene, dar și în consolidarea a ceea ce Paola Vismara numea "la religione di tutti".

[321] Andreina Griseri, *Le metamorfosi del Barocco*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1967, p. 13; a se vedea și Vittorio Colletti, "Predicazione e lingua", http://www.treccani.it/enciclopedia/predicazione-e-lingua_(Enciclopedia_dell'Italiano)/, accesat la data de 24.03.2015, ora 17:44.

[322] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 96.

[323] *Ibidem*, p. 96.

[324] Luigi Mezzadri, *Vincenzo de' Paoli. Il santo della carità*, Città Nuova Editrice, Roma, 2009, p. 122.

2.1.6.3. Misiunile „interne" (populare) sau despre „o religie a săracilor". Două fațete ale aceleiași monede: forma oficială vs. forma populară a credinței

"l'uomo del popolo, specialmente dei villagi, non sa nulla della dottrina cristiana"

Acțiunea evanghelizatoare întreprinsă de Biserica Contrareformei a fost un fenomen ce poate fi considerat pe bună dreptate planetar; vorbim despre o acțiune bine reglementată, organizată, care s-a desfășurat pe două paliere în vederea creștinării maselor: 1. În teritoriile de dincolo de ocean, în care superficialitatea convertirii la creștinism a populației autohtone (obținută în mare măsură de ordinele mendicante) își demonstra limitele; 2. În inima Europei, în care „pesta ereziei" amenința de aproape spațiile rămase în alveola „ortodoxiei" și în care ordinele religioase dedicate vigorii pastorale veneau în contact cu necunoașterea principiilor de bază ale doctrinei de către laici și cu devierea generală de la normele de comportament moral prescrise de ierarhia ecleziastică.[325]

[325] Înainte de acțiunea celor două Reforme (protestantă și catolică), populațiile rurale din Europa erau profund „ignorante" în ceea ce privește propria confesiune. Se înțelege mult mai bine pe acest fundal de „ignoranță" al clerului și al maselor: 1. Insistența protestantă asupra sacramentului cuvântului; 2. Faptul că Luther și Calvin au elaborat două catehisme; 3. Faptul că Biserica catolică a elaborat prin prisma catehismelor diocezane catehismul tridentin, precedat de celebrul catehism al lui Petrus Canisius. Necesitatea de „reformă" se făcea simțită pe de o parte, ca urmare a slăbiciunilor Bisericii romane, iar pe de altă parte, datorită progresivei maturizări a conștiinței creștine într-o componentă mult mai amplă care nu cuprindea doar lumea clericală. La un secol după Reforma protestantă, tânărul țăran pus în scenă de H. J. von Grimmelshausen în *Simplicius simplicissimus* era aproape ignorant în materie de religie: confunda *lettiera* cu *preghiera* și recita un Tatăl nostru singular. Aceasta nu era doar o exagerare livrescă, din moment ce mai multe vizitații pastorale, texte sinodale, relatări de misionari și scrisori dovedeau că episoade similare se petreceau în mediile rurale ale Europei secolului al XVII-lea. Drept consecință, Bisericile creștine aveau să pună în practică funcția lor pedagogică, insistând asupra catehismului, școlilor, difuzării Bibliei (protestanți), respectiv misiunilor în interiorul țărilor catolice și protestante. Broggio, *Evangelizzare il mondo*, p. 17; Delumeau, *Cristianità*, pp. 22-33.

Apariția modernității a generat o dezbatere dramatică asupra „ereziei” care, la nivelul culturii dominante, a devenit centrală pe parcursul secolelor XVI-XVII, obsesia „ereziei” putând fi explicată prin apelul la doi factori principali: 1. Intensificarea unei Creștinătăți autoritare, așa cum o înțelegeau elitele; 2. Dezvoltarea atitudinilor eshatologice.[326] Din momentul în care ordinele mendicante au intrat în scenă, s-a modificat istoria creștină a Europei: „responsabilii creștinismului” au dorit să facă din acesta o religie populară, începând din orașe și extinzându-și acțiunea în mediul rural. Pentru a face aceasta, au avut nevoie de concursul autorităților publice. În același timp, absolutismul în curs de apariție încerca o consolidare a propriei autorități. Procesul de centralizare a fost comun ambelor părți (Biserică,

---

[326] Nu se poate vorbi despre obsesia „ereziei” în Evul Mediu și Renaștere fără a o plasa într-un context de așteptări eshatologice. Un val de nenorociri se abătea asupra Occidentului: ciuma neagră, epidemii, războaie, înaintarea turcilor, „Marea Schismă”, războaiele husite, Reforma protestantă. Aceste dezastre în lanț, puse în relație cu abuzurile clericale păreau în ochii elitelor să anunțe sfârșitul lumii. Tiparul a contribuit cu siguranță la răspândirea ideii că Antihristul era pe pământ și că ultima mare confruntare demonică începuse deja. Într-o asemenea atmosferă eshatologică, elita creștină de la începutul epocii moderne vedea Biserica drept o citadelă asediată de diavol. Nu este deloc suprinzător faptul că între secolele XIV-XVII s-au multiplicat manualele inchizitorilor și că specialiștii poliției ecleziastice au procedat la o meticuloasă explorare a lumii ereticilor. Relativ la dușmanii din interior, exista totuși o logică interioară a suspectului. Într-o situație de stare de asediu, cu ofensiva demonică ce își dubla violența, puterea, considerându-se fragilă, vulnerabilă, a tins să dramatizeze și să multiplice numărul dușmanilor interni. Toate marile categorii de suspecți veneau treptat integrate în universul „ereziei”, deci al deviației doctrinare (evrei, musulmani, idolatri). Adeseori, condamnarea se făcea și în cazul „noilor creștini”, pe baza următorului criteriu: “essendo battezzato e obbligato a fare e a credere tutto quello che fa e insegna la santa madre Chiesa di Roma. Invece fa il contrario, vivendo ai margini della nostra santa fede cattolica”. Catolicii diferitelor rituri orientale erau priviți cu suspiciune ca având o aplecare spre deviații doctrinare și spre nesupunere față de Papa; idealul era reprezentat nu doar de unitatea de credință, ci și de cea de disciplină, mentalitate foarte bine exprimată de formula de jurământ prestat Papei de către episcopi în timpul consacrării lor: *haereticos, schismaticos, et rebelles eidem Domino Nostro (n.a. papam) vel succesoribus praedictis pro posse persequar et impugnabo*. Absența în fapt, contrară viziunii larg răspândite a succesului doctrinar tridentin, a unei formule de credință catolice monolitice, a stimulat acuzațiile privind devierea de la „adevărata credință”, învățătură religioasă reprezentată de Biserica romană. Delumeau, *Cristianità*, pp. 102-107; Martina, *Storia della Chiesa*, pp. 81-82; Wright, *The Counter-reformation*, p. 31.

stat), întrucât au manifestat dorința de a supune populațiile care în perioada precedentă s-au aflat la marginile preceptelor oficiale. Pentru a-și atinge obiectivele, Biserica a urmat direcția centralizatoare a statului: aculturarea și centralizarea, două aspecte ale aceluiași proces, au determinat impunerea formalismului practicilor, moralizarea comportamentelor cotidiene, dar mai presus de toate, respingerea și eliminarea diversității religioase.[327] În ochii autorităților care vedeau în uniformizare singura cale de garantare a puterii, diversitatea (diferitul față de normă) nu putea fi decât răul prin excelență, izvorul tuturor dezordinilor.[328]

Conciliul tridentin (1545-1563), ale cărui decizii dogmatice și doctrinare au stat la baza vieții religioase a Bisericii catolice pentru aproximativ 4 secole, statua obligația prelaților de a-i instrui pe credincioși. Până la începutul secolului al XVIII-lea, când prelații au început să studieze în seminariile diocezane, predicile lor, învățăturile teologice, deci activitatea lor pastorală era limitată la transmiterea esențialului: iată motivul pentru care Papa și episcopii considerau util să suplinească această lipsă prin trimiterea în orașe și sate a misionarilor catolici.[329]

Începutul secolului al XVII-lea a fost în acest context martorul afirmării misiunilor „interne". Cunoscute și sub denumirea de misiuni „populare" sau „itinerante", misiunile „interne" erau o formă mixtă de predicație, cateheză doctrinală și morală și de pastorală sacramentală cu

---

[327] Delumeau, *Cristianità*, p. 99.

[328] O reglementare a credințelor și comportamentelor religioase și morale ale unei populații nu se putea realiza decât prin concursul celor două puteri, civilă și religioasă. Relevant în acest sens se dovedește modul în care Bellarmino concepea raportul dintre autoritatea spirituală și brațul secular: "il potere temporale e il potere spirituale non sono affatto separati come nel caso dei governi di due popoli confinanti. Sono uniti al punto da formare un solo corpo, o piuttosto, un composto come quello umano, in cui il potere spirituale è l'anima e il potere temporale è il corpo [...] il potere temporale dunque deve servire a difendere il potere spirituale, il regno della terra farsi l'ausiliario del regno celeste [...] questa libertà di credere è mortale per la chiesa, ne distrugge l'unità, costituita dall'unità della fede. I principi non devono quindi in nessun modo, se vogliono essere fedeli al loro dovere, concedere questa libertà". *Ibidem*, pp. 100-101.

[329] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 7.

scopul reînnoirii spiritului religios colectiv, al conservării credinței, al sanctificării credincioșilor, al convertirii păcătoșilor, respectiv al stimulării adevăratei credințe în rândul „acatolicilor".[330] Prin misiuni populare înțelegem așadar o gamă complexă de acțiuni misionare, având ca țintă numeroase grupuri religioase cu scopul de a revigora/ anima comunitățile catolice și a converti/persuada comunitățile non-catolice.[331] Forța creștinării a atins în secolul al XVII-lea o vigoare extraordinară, aspect ce poate fi cuantificat prin apelul la misiunile interne.[332] Misiunile interne au fost în măsură să descopere „marginalii" Creștinătății, să facă un salt în Creștinătatea timpului, să pună în evidență importanța confesiunii în pastorala catolică și să intuiască eroismul misionarilor.[333] Dacă Reforma catolică a obținut rezultate importante din punct de vedere calitativ și cantitativ, a fost cu siguranță meritul sanctității propagatorilor săi.

Misionarii care ajungeau în mediul rural nu descopereau un popor fără Dumnezeu; probabil erau speriați de ușurința cu care era numit sau prost înțeles. Existența pelerinajelor, venirea „sfinților" predicatori, gesturile de penitență desfășurate în comun pentru a „spăla" păcatele împotriva lui Dumnezeu nu erau o noutate pentru popor: ceea ce misionarii catolici încercau să facă prin intermediul educației și al apelului la aceste strategii misionare renovate era de fapt transmiterea unei noi idei despre Dumnezeu, accentuând omniprezența sa în întregul univers și, în același timp, în viața fiecărui individ.[334] Europa era creștină, dar Iisus era încă departe, impresionant, terifiant în imaginea imenselor crucifixe care dominau transeptele bisericilor; a-i vorbi, a i te adresa, a

---

[330] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 36.
[331] *Ibidem.*
[332] Luigi Mezzadri, Paola Vismara, *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo,* Città Nuova Editrice, Roma, 2006, p. 207.
[333] Delumeau, *Cristianità*, p. 182.
[334] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 114.

avea încredere, a respecta ceea ce a spus pe Muntele Măslinilor era o sarcină dificilă.[335]

Asiduitatea și perseverența nu implicau neapărat ascultarea față de învățăturile primite, nici perfecta unitate a motivelor devoționale și a practicilor religioase. Omul-Dumnezeu era prezentat creștinilor pentru a-i emoționa, pentru a determina rugăciuni formulate de fiecare credincios în parte, în propriul mod.[336] Tot ceea ce se referea la întâlnirea excepțională și emoționantă cu sacrul lăsa locul familiarității cu Omul-Dumnezeu, sărac între săraci, venit să le ofere hrană și să-i întărească în credință.[337]

Întrebarea care s-a pus a fost legată de mesajul social al cărui purtător au fost misionarii catolici; au dat viață misiunile populare la o „religie a săracilor" (*religione dei poveri*) în sensul în care au transmis poporului nucleul elementar al doctrinei ortodoxe? Sau mai degrabă putem vorbi despre o „religie a săracilor" care a știut să răspundă dorinței lor de justiție socială?

În lucrarea sa *Le catholicisme populaire*[338] istoricul francez Robert Pannet puncta următoarele: "non esistono elites senza una massa popolare, non esiste clero senza popolo"[339], ceea ce însemna că forma oficială/doctrinală și forma populară a creștinismului nu au fost nici separate, nici independente una de alta.[340] În acest sens, Georges Duby

---

[335] *Ibidem*, p. 115.

[336] *Ibidem*, p. 131.

[337] *Ibidem*, p. 152.

[338] Robert Pannet, *Le catholicisme populaire: 30 ans après la France, pays de mission?*, ediția a II-a, Editions du centurion, Paris, 1974.

[339] Robert Pannet apud Delumeau, *Cristianità*, p. 164.

[340] „Religia populară" reprezintă: 1. Credințele spirituale și practicile devoționale pe care o largă pătură a populației dintr-o regiune le profesează; 2. Cosmologia împărtășită de indivizii aparținând unor clase sociale, unor profesii și unor nivele educaționale; 3. Mișcările religioase dezvoltate pe aceste elemente comune, dar care reformulează învățăturile astfel încât acestea să corespundă grupurilor culturale, sociale, economice. Religia populară nu este practica religioasă sau doctrina definită primar în sens instituțional de teologi. Kathryn A. Edwards, "Popular Religion in Early Modern Europe", în David M. Whitford (ed.), *Reformation and Early Modern Europe. A Guide to Research*, Truman State University Press, Kirksville, 2008, pp. 331-332; David Myers, *„Poor, Sinning Folk". Confession and Conscience in Counter-reformation Germany*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996, p. 27.

a propus o reflecție asupra faptului că religia creștină a secolului al XIV-lea a primit din partea poporului o serie de influențe spontane, începând cu momentul în care prin intermediul ordinelor mendicante, conducătorii bisericii au încercat să aducă sacramentul confesiunii în mijlocul maselor. Astfel, numeroase teme și reprezentări din cultura populară au fost preluate de creștinism și înglobate/integrate într-un complex ideologic care a rămas, din punctul de vedere al formelor de expresie, un apanaj al aristocrației.[341] Toate aceste luări de poziție au pus în evidență o spiritualitate proprie maselor, fondată pe practici comunitare (procesiuni, pelerinaje), modelată mai degrabă de liturghie (mai ales în aria bizantină) decât de catehism.[342] În timp ce elitele tindeau să conceptualizeze religia[343], adevărurile pe care aceasta le

[341] Delumeau, *Cristianità*, p. 164.

[342] Reforma protestantă a redefinit conceptele medievale de comunitate. Religia populară depindea de cadrul comunal, comunitar, de interacțiunea dintre riturile religioase și conceptele de comunitate. Dezbaterile asupra schimbărilor survenite în procesiunile târziu medievale au fost în măsură să sublinieze efectele Reformei religioase în timpul secolelor XVI-XVII asupra identităților și ideologiilor comunitare. Modalitățile în care comunitățile au ignorat sau au revizuit festivalurile religioase și ceremoniile au ilustrat de fapt personalul variat și interesele locale care au afectat pe termen lung programele vaste de reformă/reformatoare. Un exemplu relevant a fost legat de reforma calendarului, deci a anului ritual în Europa protestantă. Timpul în Europa pre-reformată era organizat în concordanță cu calendarele agricole și ecleziastice. Au existat numeroase zone care au adoptat calendarul gregorian, însă care au adus puține modificări semnificației unei zile. Anumiți sfinți continuau să fie venerați în anumite zile, iar procesiunile și predicile continuau să marcheze momentele-cheie din timpul unui an. În aceeași ordine de idei, venerarea sfinților a rămas o parte fundamentală a economiei salvării, continuând în regiunile catolice și pe parcursul secolelor XVI-XVII. Reformatorii au fost forțați să accepte și uneori chiar să îmbrățișeze construcții ale martirajului protestant, plasând martirii protestanți în roluri asemănătoare sfinților medievali. În ciuda mișcărilor de reformă derulate pe parcursul secolelor XVI-XVII, statutul ontologic al Fecioarei și al Sfintei Familii a rămas un important exemplu pentru rolurile religioase și statutul mamelor și al familiilor; Fecioara continua să ocupe poziția centrală în catolicismul reformat, cu anumite devoțiuni care în teritoriile protestante s-au dovedit a fi mai longevive decât s-ar fi așteptat. Edwards, *Popular Religion*, pp. 334-339.

[343] În ochii elitelor spirituale europene, religia era o problemă diferită, deși nu mai puțin legată de necesitățile sociale și de preocupările aristocrației, clerului și burgheziei. Nu se poate vorbi despre o distincție netă între religia populară și religia elitelor; totuși anumite priorități și preferințe elitare difereau de religia populară/rurală. Religia oficială se baza pe standarde de comportament și oferea anumite mijloace pentru a consolida aceste standarde. A fi un „bun

exprima erau redate subiectiv de păturile sociale care nu aveau acces la civilizația scrisului, devenind tot mai evidentă tendința de a opune un *corpus mysticum* unui *corpus ecclesiasticum*.[344] De cele mai multe ori, în populația săracă, ignorantă și violentă, misionarii catolici au găsit o premisă extraordinară: reîntoarcerea la biserica primitivă, originară.[345]

Istoricii, sociologii și teologii și-au exprimat acordul privind posibilitatea unei vieți creștine autentice în cazul populației analfabete care nu avea la dispoziție alte mijloace pentru a-și cunoaște propria confesiune decât învățarea pe cale orală, liturghia și iconografia.[346] Existau criterii elementare care permiteau afirmarea unei credințe explicite, chiar în rândul persoanelor iletrizate: astfel, semnul Crucii exprima propria

---

creștin" era la fel de important precum a fi un „bun individ". Astfel, a fi un „bun creștin" însemna: a învăța rugăciunile și Crezul; a înceta activitatea duminica și a participa la slujbă; a te confesa o dată pe an înainte de a primi comuniunea de Paști; a posti; a înceta munca pentru a participa la devoțiunea cu ocazia zilelor dedicate sfinților și pentru a-i venera; a căuta sacramentele Bisericii în momentul în care te aflai pe patul de moarte; a lăsa prin donație sau testament bani sau alte bunuri în schimbul liturghiilor votive. Cea mai mare importanță era acordată loialității și participării la riturile și calendarul Bisericii oficiale; pentru a consolida toate aceste norme de comportament, religia elitelor a apelat la confesional, la sacramentul penitenței. Spre deosebire de credințele populare, accentul se punea pe soarta sufletului după moarte. Cameron, *The European Reformation*, pp. 12-13.

[344] Delumeau, *Cristianità*, p. 164.

[345] Ideea că Biserica primitivă ar fi fost caracterizată de fervoare și de frecvența comuniunii euharistice aparținea tradiției reformatorilor catolici și *spirituali*-lor italieni. Începând cu epoca tridentină, s-a promovat ideea că adevărata Biserică fusese caracterizată de o devoțiune euharistică arzătoare a laicilor, printr-o comuniune frecventă. Prin urmare, „răcirea" și deformarea fervorii creștine originare a dus la ritmul anual al confesiunii și al comuniunii. Prosperi, *Tribunali*, p. 553.

[346] Credințele populare erau mai puțin preocupate de viața de după moarte și mai degrabă de viața terestră. Cei mai mulți laici erau mai puțin îngrijorați să-și salveze sufletele decât să-și asigure securitatea zilnică (ritualuri privind protecția culturilor, evitarea bolilor și a morții subite, evitarea infertilității, protejarea femeilor în momentul nașterii, protejarea copiilor împotriva bolii și a posedării demonice). Unele dintre aceste ritualuri și culte erau diferite de cele prescrise de Biserică. Biserica medievală i-a învățat mereu pe oameni să oprească munca manuală cu ocazia diferitelor sărbători pentru a se putea dedica venerării sfântului sărbătorit. Oamenii Evului Mediu târziu, văzând că o anumită zi era sfântă, nutreau o puternică credință în a desfășura mai multe activități pentru a putea câștiga beneficii supranaturale, sfinții și imaginile acestora atrăgând o suită de credințe populare parazitare. Astfel, ritualurile propuse de Biserică puteau fi copiate, adaptate, parodiate pentru a servi vieții cotidiene. Cameron, *The European Reformation*, p. 10.

credință în Trinitate, marile sărbători permiteau credincioșilor cunoașterea misterelor lui Iisus, iar prin intermediul confesiunii (cel puțin o dată pe an), creștinii cereau iertare pentru păcatele săvârșite.[347]

Problema istoriografică a fost în ce măsură învățarea, instruirea prin apelul la gestică imitativă, iconografie, catehism și predicație a influențat masele europene la începutul epocii moderne. La oraș, liturghia era mai fastuoasă (instructivă, elocventă), în timp ce în mediul rural, până la puternicul impuls misionar din secolul al XVII-lea, era mult mai discretă, mai comună. În ce privește iconografia, aceasta era prezentă și în bisericile rurale, dar nu putea avea amploarea, varietatea sau forța pedagogică asumate în marile biserici urbane.

Dacă este să vorbim despre impactul misiunilor populare, acesta s-a datorat nu atât fascinației teatrului sau a cântecelor sacre, ci mai degrabă calității catehismelor, conținutul lor fiind bogat în idei care reflectau condiția păturii de jos, respectiv convingerile lor fiind adânc înrădăcinate în economia morală.[348] Obiectivele misiunii catolice post-tridentine constau în principal în a instrui și a face practicabil creștinismul, dar devenea tot mai evidentă o preocupare suplimentară: a-i privilegia pe cei săraci, pe cei numeroși.[349] Cultura orală presupunea două aspecte distincte: memorare și înțelegere. O perioadă îndelungată a existat o catehizare independentă de suportul scris și bazată preponderent pe familie. Dar a memora nu însemna neapărat a înțelege: înțelegerea a fost facilitată de traducerea rugăciunilor fundamentale în limbile vernaculare.[350]

Astfel, apostolatul de masă devenea la începutul secolului al XVII-lea o prioritate. Misionarii secolului al XVI-lea și al începutului de

---

347 Delumeau, *Cristianità,* p. 193.

348 Prosperi, *Tribunali*, p. 637.

349 Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 43.

350 Recitarea unui număr determinat de *Pater noster* și de *Credo* constituia în Evul Mediu o modalitate de rugăciune răspândită în orașe. Întrebarea adresată lui Giordano de Saxonia, succesorul Sfântului Dominic la conducerea ordinului predicatorilor dezvăluia limitele creștinării: “Maestro, il *Pater noster* ha lo stesso valore sulle labbra di noi laici che ignoriamo la sua virtù, che sulle labbra dei chierici che sanno quello che dicono?”. Răspuns: “Valle allo stesso modo; come una pietra preziosa ha lo stesso valore nella mano di chi ignora la sua virtù come in quella di chi invece la conosce”. Delumeau, *Cristianità*, p. 196.

secol XVII s-au dedicat aplicării regulilor tridentine în special în locuri în care se întâlneau cele mai mari obstacole-regiuni cucerite de Reforma protestantă, sate locuite de puțini indivizi-și în care transmiterea unui mesaj se făcea înspre o populație care nu era pregătită să asculte, fiind astfel nevoie de o structură pedagogică bine definită.[351] În 4 secole, de la 1350 la 1750, s-a desfășurat în mediul rural o muncă imensă de apostolat: fiecare regiune avea proprii misionari, iar în unele perioade anumite grupuri operau simultan.[352] Misiunile „interne" (populare) au reprezentat așadar o activitate de importanță capitală pentru evoluția sentimentului religios al populațiilor creștine, al mentalităților populare, al comportamentelor cotidiene, în general al civilizației. Contrareforma și Reforma catolică nu trebuie văzute ca un proiect al elitelor, ci mai degrabă ca un proiect ce a mizat pe implicarea laicilor din toate categoriile sociale în vederea transformării catolicismului modern timpuriu și, implicit, al reinventării, al redescoperirii catolicismului roman.

2.1.6.4. Cultură confesională și „ignoranță". A se defini ca și catolic în Europa secolului al XVII-lea

A vorbi despre impactul religiei sau despre identitate religioasă în Europa premodernă înseamnă a depăși raportul superficial al istoriei interne a Creștinătății și a sonda amplul spectru al relațiilor religie-societate, Biserică-Stat, întrucât sufletul civilizației europene a fost profund modelat de procesele spirituale și culturale care pentru mai bine de două milenii s-au înrădăcinat în religie.[353]

---

[351] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 47.

[352] Multiplicarea misiunilor rurale a determinat o mai bună cunoaștere a lumii săracilor de către Biserică, viziunea sa idealistă asupra sărăciei fiind departe de realitate. Renunțarea la bunurile materiale era o virtute predicată de Evanghelie, când aceasta era un act voluntar din partea unei persoane care voia să se apropie de Dumnezeu. Dar când pauperitatea reprezenta statutul unei persoane care ducea lipsuri și trăia întreaga viață în mizerie, nu făcea decât să genereze efecte opuse. Drept urmare, misionarii începeau să se gândească dacă ideea unui Dumnezeu apropiat de oameni nu trebuia luată în considerare mult mai serios. Delumeau, *Cristianità*, p. 152.

[353] Schilling, *L'Europa delle chiese*, p. 69.

În Europa secolului al XVII-lea, chestiunea convertirii la catolicism nu se mai punea în termenii botezului de masă, având în vedere că printre creștini, botezul era deja un sacrament acceptat și practicat de toți. Nici măcar controversele teologice ale Reformei protestante nu au modificat această situație, doar că botezul nu mai era suficient pentru a defini identitatea creștină. Definirea ca și creștin necesita cunoașterea unor aspecte: ceea ce a diferențiat noțiunea de „identitate creștină” în epoca tiparului și a Reformei protestante de cea din epoca precedentă a fost tocmai necesitatea de a cunoaște și de a fi instruit.[354] În acest punct intervenea contradicția dintre formația misionarului catolic, educat în spiritul decretelor tridentine și realitatea locală.

Unul dintre *leitmotivele* relatărilor misionare este dat de lipsa unei culturi confesionale, menită să individualizeze creștinul modern. „Ignoranța” s-a constituit într-o adevărată obsesie a relatărilor misionare provenind din secolul al XVII-lea, prin „ignoranță” înțelegându-se un gen de absență: o absență a instruirii, o absență a obiceiurilor, o absență a practicilor.[355] „Ignoranța” vine în strictă opoziție cu noțiunea de „cultură confesională”, sintagmă ce denumește generic obiceiurile de semănat, comportamentele de modelat, rugăciunile și noțiunile elementare de învățat de către *corpus*-ul de credincioși prin intermediul activității misionarilor catolici.

Istoricul german Hubert Jedin a ilustrat tentativele de reformare ale Bisericii romane și a utilizat principiul *reformatio*, al reîntoarcerii la idealul Bisericii primare ca idee ce a animat Reforma catolică, punând problema eșecului acestor inițiative și a întârzierii cu care s-a deschis Conciliul tridentin la aproape 30 de ani după afișarea tezelor lui Luther:

---

[354] Prosperi, *Tribunali*, p. 607.

[355] Problema „ignoranței” religioase nu a fost specifică doar populației rurale, ci a reprezentat un *leitmotiv* al tuturor regiunilor europene: „ignoranța” i-a înfricoșat nu doar pe misionarii din Italia de Sud catolică, ci și pe cei activi în teritoriile mixte din punct de vedere confesional sau în zonele aflate sub dominație otomană. Cauza „ignoranței” în materie religioasă în regiunile catolice *par excellence* putea fi superficialitatea, deci pătrunderea insuficientă a mesajului creștin, agravându-se o dată în plus cu trecerea timpului în absența personalului ecleziastic.

rezistența venită din partea mediilor curiale conservatoare, neîncrederea în ideea conciliară dominantă la sfârșitul Evului Mediu după experiențele marilor concilii din secolul al XV-lea, dificultățile politice derivând din rivalitățile franco-austriece și din războaiele italiene au fost tot atâtea cauze ale acestor întârzieri din lumea catolică.[356]

O dată în plus ca replică la protestantism, catolicii au intensificat atât din punct de vedere teologic, cât și din cel al politicii ecleziastice, învățarea bunului comportament de către laici.[357] Începând cu anii '30 ai secolului al XV-lea, autoritățile ecleziastice și seculare ale Europei catolice au încercat prin toate mijloacele să consolideze „ortodoxia" religioasă și socială: educația școlară, incluzând învățarea bunelor maniere, promitea să transforme tinerii în creștini/*fedeli,* disciplinați și obedienți.[358]

Adeziunea diferită a mediilor urban și rural la idealul bunului comportament a dat naștere în cadrul comunității citadine la o convingere ce avea să se dovedească puternic înrădăcinată: aceea a apartenenței la comunități care, deși imperfecte, se distingeau categoric de cei care trăiau în afara lor. Se părea că doar în mediul urban existau condițiile propice pentru formarea laicilor disciplinați, obedienți, având un comportament uniform atâta timp cât în orașe se întâlneau școli latine, institutori privați, colegii și universități, elemente menite să educe corpul

---

[356] Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 43.

[357] Înainte de Reforma protestantă, Erasmus și alți umaniști erau de părere că bunul comportament stimula rațiunea și, prin urmare, devoțiunea creștină autentică, identică pentru toți, indiferent de confesiune sau de condiția socială. Bunele maniere reprezentau, de fapt, o componentă simplă, dar esențială al mai vastului program propus de acești umaniști menit să încurajeze devoțiunea creștină în rândul laicilor și să stopeze fragmentarea Creștinătății. Totodată, umaniștii considerau că creștinismul nu era o religie revelată doar persoanelor alese de Dumnezeu, așa cum afirma fideismul epocii, dimpotrivă, acesta conținea o moralitate și o filozofie rațională, inteligibilă, concretizată prin norme raționale de comportament. Dilwyn Knox, "Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 40,* Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, p. 79.

[358] *Ibidem*, pp. 80-81.

și sufletul.[359] Tot ceea ce era situat în afara zidurilor orașului era dominat și funcționa după principii diverse, drept pentru care orășenii denumeau regulile de bun comportament prin termenul *civilitas* și disprețuiau comportamentul țărănesc, definindu-l prin noțiunea *rusticitas*.[360] Reforma catolică și-a pus amprenta asupra termenului *civilitas,* iar misionarii erau obligați să „civilizeze” popoarele din spațiile europene și extra-europene, adică să-i învețe propriile obiceiuri și tradiții specifice vieții citadine, urbane, pregătindu-i atât la nivelul corpului, cât și al sufletului să primească adevărul revelat de creștinism.[361]

Ambele procese, Reforma catolică și confesionalizarea, au continuat să opereze din perspectiva unui model ierarhic, întrucât reformatorii celor două tabere nu s-au focusat pe îmbunătățirea eficacității instituțiilor și a agenților lor și, desigur, au subliniat aspectele jurisdicționale. Aceștia erau de părere că aplicarea eficientă a măsurilor disciplinare avea să-i încurajeze pe subiecții ei să devină „mai buni catolici”.[362] Cei mai mulți reformatori nutreau un interes scăzut pentru practicile religioase *per se* și când au început să investigheze catolicismul popular, s-au concentrat pe ceea ce putea fi definit ca „abuzuri”, o categorie de practici și manifestări în continuă transformare a ceea ce elita clericală și laică nu găsea potrivit sau corespunzător pentru credincioșii de rând. Această lipsă de interes a elitei catolice față de practica religioasă populară a diminuat abilitatea sa de a crea sau contura o identitate catolică populară, din moment ce înșiși riturile și practicile catolice erau elementele precise care atrăgeau loialitatea populației.[363] Ordinele religioase, în particular iezuiții și franciscanii, s-au implicat activ în sfera vieții religioase laice, mai activ decât reformatorii Bisericii din cadrul ierarhiei oficiale sau din cadrul sectorului administrativ al statelor catolice. În rolul lor de predicatori, învățători și păstori spirituali, prin

---

[359] *Ibidem,* pp. 88-89.
[360] *Ibidem,* p. 89.
[361] *Ibidem,* p. 93.
[362] Forster, *Catholic Revival,* p. 209.
[363] *Ibidem.*

promovarea anumitor locuri de devoțiune și prin stimularea pietății laice în cadrul confraternităților, dar mai ales prin interacționarea permanentă, constantă, cu populația urbană și rurală, iezuiții și franciscanii au exercitat o influență considerabilă asupra culturii catolice. Cu toate că iezuiții au menținut conștient o distanță de religia locală, percepându-se ca „reformatori de sus", locul lor în peisajul multifațetat al vieții religioase cotidiene ajungea să fie echivalat cu cel al preoților parohiali.[364]

[364] Într-o serie de studii, Louis Chatellier a demonstrat că iezuiții au jucat un rol central în crearea catolicismului modern și în dezvoltarea identității catolice. Istoricul francez a arătat că membrii Companiei lui Iisus au condus un program dublu-țintit care și-a probat relevanța în particular în spațiul Europei Nordice și Centrale. Primul scop, cu rădăcini în secolul al XVI-lea, consta în focusarea atenției pe populația letrizată, urbană, făcându-se apel la sodalitățile mariane. Acestea erau organizate după criterii sociale și profesionale și excludeau femeile, având obiectivul major de a disciplina practica religioasă și de a crea o elită catolică masculină. Iezuiții încurajau clerul, autoritățile locale și nobilimea să se confeseze și să primească comuniunea mai des, să participe la procesiuni și să facă parte din confraternități și, nu în ultimul rând, să urmeze cursul *Exercițiilor spirituale* ale Companiei. Al doilea scop, cu rădăcini în secolul al XVII-lea, a constat în deplasarea efortului prozelitic dinspre orașe înspre sate, ceea ce a dus la dezvoltarea unei „religii a săracilor". Practica definitorie a acestui program a fost misiunea rurală, prin intermediul căreia iezuiții, alături de alte ordine religioase catolice, călătoreau prin sate, desfășurând o activitate de apostolat. Misionarii predicau, puneau în scenă piese de teatru, organizau procesiuni, ascultau confesiuni, celebrau Liturghia și acordau comuniunea. Este cert faptul că ordinele religioase catolice au încurajat o formă de catolicism cu o puternică încărcătură vizuală și emoțională pe care au juxtapus-o unei perspective teologice ce se dovedea încredibil de țintită și de orientată spre necesitățile spirituale ale țăranilor și ale celor săraci. *Ibidem*, pp. 210, 220.

CAPITOLUL 3
LOCUL TRANSILVANIEI CALVINE SEICENTEȘTI ÎN ECUAȚIA CATOLICISMULUI EUROPEAN POST-TRIDENTIN

3.1. De la centru la periferie. „Frontiere în mișcare” *(confini in movimento)*: Sfântul Scaun, Europa Centrală și teritoriile de sub dominație otomană în secolul al XVII-lea (anexa 4)

La sfârșitul secolului al XVI-lea, se părea că Reforma lui Martin Luther înghițise teritoriile Imperiului Romano-German: nordul Germaniei era o cauză pierdută pentru catolicism, cu excepția diocezei de Münster; Boemia, patria husiților, era în mare măsură protestantă; în partea de mijloc a Rinului, Palatinatul amenința ca o citadelă a protestantismului, mai întâi luterană și ulterior calvină; în partea de sud-vest, ducatul de Würtemberg și alte orașe imperiale rămăseseră luterane; nu în ultimul rând, protestanții se bucurau de un succes fulminant chiar și în teritoriile ereditare ale Habsburgilor.[1] În ceea ce privește cei șapte electori, trei erau catolici (arhiepiscopii de Mainz, Trier și Köln), trei erau protestanți (electorii de Brandenburg, Saxonia și Palatinatul), respectiv unul (regele Boemiei) urma să treacă din tabăra catolică în cea protestantă în 1618, moment în care avea să izbucnească Războiul de 30 de ani. Continuând ierarhia stărilor, adeziunea catolică era cel mai bine definită în rândul principilor-episcopi (Würzburg, Bamberg, Münster, Paderborn, Speyer, Worms), cu excepția notabilă a ducelui de Bavaria. În rândul cavalerilor imperiali, atașamentul protestant prevala, chiar și în

[1] Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal*, pp. 73-74.

Franconia aceștia erau nominal vasali ai principelui-episcop de Würzburg. În ceea ce privește orașele reprezentate în Dietă, mai puțin de o treime rămăseseră catolice, cele mai numeroase fiind orașe mici agrare în sud-vest și în Alsacia; în cadrul orașelor imperiale mari, nu mai mult de o persoană din 10 era catolică, cele mai importante excepții fiind Köln și Aachen.[2]

Reforma tridentină și Contrareforma clerului secular în teritoriile Reich-ului, dar și în cea mai mare parte a Europei Centrale și Orientale, trebuia să se confrunte în general cu mutațiile provocate de Reforma protestantă. Exceptând consecințele de ordin politic și temporal care au afectat sau chiar au eliminat instituții ecleziastice de primă importanță sau nu (episcopate, capitluri, rețele parohiale, beneficii ecleziastice), mai ales în ariile Reich-ului trecute la Reformă, apărarea sau *reconquista* catolică trebuia să continue reglarea conturilor cu rezistențele tradiționale la adresa papalității și Curiei romane din lumea germanică, cu numeroasele prerogative ale suveranilor teritoriali (chiar și catolici) în contextul instituțiilor ecleziastice, cu puterile de control sau de intervenție ale orașelor, episcopilor, abaților, capitlurilor, patronilor laici privind beneficiile ecleziastice.[3]

Copleșită de succesul primului val reformator (momentul Martin Luther), Biserica catolică din Imperiu a început să răspundă doar din 1540, primele impulsuri venind din partea orașelor în cadrul cărora trăia un patriciat urban catolic încă devotat tradiției.[4]În urma Dietei de la

---

[2] *Ibidem*, p. 74.

[3] În lumea religioasă a teritoriilor cehe de la începutul epocii moderne existau numeroase tensiuni între loialitatea față de Roma și autonomia locală de decizie și acțiune. Această practică „autonomă" era legată de politica Imperiului habsburgic și, implicit, de politicile locale ale provinciilor componente. Ordinele religioase reprezentau o autoritate relativ independentă, larg respectată de Curia romană, cu condiția ca frații să respecte învățăturile „ortodoxe" și disciplina politico-religioasă. Tomáš Parma, "<Bishops are not necessary for Reform>. Religious orders in the Catholic *Reconquista* of Bohemia and Moravia: Two Case Studies", în Massimo Carlo Gianini (ed.), *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, first edition, Viella, Roma, 2013, p. 181.

[4] Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal*, p. 75.

Augsburg (1566), statele catolice ale Reich-ului au preluat deliberările tridentine din punctul de vedere al transformării instituțiilor religioase și al disciplinei ecleziastice, dar evoluțiile au fost lente, mai ales în ceea ce privește formarea unui nou cler. Acesta a fost un sector în care colegiile iezuiților și învățăturile de filozofie și teologie împărțite de iezuiți au avut un rol fundamental; alături de colegiile iezuite, un rol limitat l-au avut și seminariile episcopale, respectiv puținele seminarii fondate de capitluri, expresie a forțelor și tensiunilor locale în comparație cu conexiunile inter-regionale ale instituțiilor Companiei lui Iisus. Important este faptul că nu vorbim despre stricta formare a unui nou cler, ci despre a opera asupra unei situații deja existente, în contextul unei divizări religioase irevocabile.

Reînnoirea catolică în spirit tridentin avea să se materializeze începând cu anul 1580, rezistența protestantă fiind doar o fațetă a monedei; o puternică opoziție la adresa reformelor tridentine a fost reprezentată de catolicismul tradițional, în mod particular, de interesele corporatiste reunite în Biserica imperială (*die Reichskirche*), în cadrul căreia episcopii, abații și alți prelați ecleziastici ale căror drepturi au fost garantate de constituția imperială și care și-au apărat autonomia și privilegiile împotriva intervențiilor din afară.

În ciuda tuturor impedimentelor menționate anterior, Reforma catolică a înregistrat progrese considerabile, trei factori fiind responsabili pentru succesul său: în primul rând, scopurile Contrareformei au coincis cu interesele dinastiilor catolice în centralizarea statului modern; în al doilea rând, fervoarea și vitalitatea Reformei catolice au fost susținute de o elită socială/spirituală care a ocupat rangurile noilor ordine religioase și administrația statului confesional; în al treilea rând, Contrareforma a constituit sursa de inspirație pentru reînvierea formelor tradiționale de pietate, conducând devoțiunea populară înspre forme mai acceptabile din punct de vedere tridentin.[5]

---

[5] *Ibidem.*

În teritoriile/posesiunile ereditare ale Habsburgilor (Austria, Stiria, Tyrol, Carniola), Contrareforma a fost promovată de dinastie mai degrabă decât de episcopi.[6] Istoricii au argumentat convingător faptul că procesul de consolidare a monarhiei habsburgice în teritoriile austriece și în regatele respective s-a bazat substanțial pe reafirmarea catolicismului, începând cu sfârșitul secolului al XVI-lea și până la pacea din Westfalia (1648).[7] Politica Wittelsbach-ilor (și mai târziu a Habsburgilor) nu mai era doar o replică la protestantism: începând cu Albert V (1550-1579), Wilhelm V (1579-1598) și, în special, ducele Maximilian I (1598-1651), Wittelsbach-ii au încercat să forjeze ideea unei *Bavaria sancta*, o Bavarie sfântă în cadrul căreia catolicismul roman/„ortodoxia" romană și absolutismul ducal au interacționat pentru a construi un stat uniform/ unitar, autoritar, pios și disciplinat.[8] În centrul unui astfel de proiect era dezvoltarea unei *pietas bavarica*[9], o pietate tipic bavareză inculcând devoțiune, disciplină, obediență prin angajarea tradițiilor devoționale locale în serviciul unei ortodoxii romano-catolice.[10] Habsburgii au

[6] Michele Frisio, "Il Barocco nell'Europa Centro-Orientale", în Roberto Barbieri (ed.), *Uomini e tempo moderno,* Jaca Book, Milano, 1986, p. 137.
[7] Wright, *The Counter-reformation*, p. 159.
[8] Myers, *Poor, Sinning Folk*, p. 117.
[9] Trevor Johnson, *Magistrates, Madonnas and Miracles. The Counter Reformation in the Upper Palatinate,* Ashgate, Aldershot, 2009, pp. 41-42.
[10] O ramură protestantă a Wittelsbach-ilor a dat electori ai Palatinatului, care începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea aveau să joace un rol crucial în „cea de-a doua Reformă" germană, dar în ducatul Bavariei, succesiunea Wittelsbach-ilor a îmbrățișat cu mare fervoare și entuziasm renovația catolică. Bavaria reprezenta la acea dată una dintre cele mai mari unități politice din Imperiu, iar conducătorii Wittelsbach se confruntau pe o scară mult mai mică cu aceleași probleme pe care le aveau de înfruntat și Habsburgii în diferitele lor dominii: o puternică nobilime și un patriciat urban în consolidare, cei mai mulți dintre aceștia văzând în adoptarea protestantismului un bun instrument de opoziție față de ducii de Bavaria. Atât pentru Habsburgi, cât și pentru Wittelsbach-i, adeziunea la credința catolică a coincis cu dorința lor de a-și consolida autoritatea. În scurt timp, exemplul oferit de curțile celor două dinastii avea să fie imitat de pietatea populară. Catolicismul a constituit un bun aliat pentru eforturile celor două dinastii menționate mai sus în vederea întemeierii unei instituții ce poate fi considerată pe bună dreptate predecesoarea aparatului centralizator, birocratic al epocii moderne. MacCulloch, *Reformation*, pp. 449-450; Erwin Iserloh, Josef Glazik, Hubert Jedin, *Storia della Chiesa: Riforma e Controriforma: crisi, consolidamento, diffusione missionaria (XVI-XVII secolo),* Jaca Book, Milano, 1993, p. 682; a se vedea și Robert Bireley, *Ferdinand II, Counter-reformation Emperor, 1578-1637,* Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 123.

integrat, de asemenea, practica romano-catolică în Imperiu, folosind Reforma catolică drept instrument pentru a aduce laolaltă stat, popor și Biserică.[11] Consolidarea unei monarhii habsburgice catolice a fost totuși dependentă de suportul uman: convertirea nobililor din familiile care adoptaseră diferite forme de protestantism, reprezentau deciziile cruciale în fiecare provincie și regat, determinând o reidentificare catolicism-nobilime.[12] În perioada secolelor XVI-XVIII, destinele catolicismului în teritoriile habsburgice sau ale Bourbonilor, în Franța, Spania sau Austria erau dependente de deciziile conducătorilor seculari mai degrabă decât de cele ale papilor.[13]

De la asediul Vienei (1683) și până la moartea Mariei Terezia (1780), catolicismul, culminând cu lungul proces al *reconquistei* inițiate prin Contrareformă, a triumfat în teritoriile ereditare habsburgice și în cele ale coroanei Boemiei. Frontierele diocezelor nu coincideau cu cele politice; este suficient de menționat faptul că teritorii ale Austriei inferioare depindeau de episcopatul bavarez de Passau sau că o parte a Austriei superioare depindea de arhiepiscopatul de Salisburg. Asemenea teritoriilor imperiului, și în teritoriile ereditare, episcopii aveau un rol politic, dar în absența unei Diete precum cea imperială, făceau parte din dietele regionale, unde împreună cu abații și superiorii conventelor votau subsidiile financiare pentru lupta împotriva turcilor.

În Europa Centro-Orientală, de la domeniile ereditare habsburgice până la teritoriile coroanelor Boemiei și Ungariei-cucerite în epoca modernă de dinastia habsburgică-episcopatele pot fi plasate într-un

---

[11] La rădăcina acestui proces stătea afilierea religioasă a Habsburgilor față de cauza catolică. Pe parcursul secolului al XVI-lea, împărații au păstrat o oarecare formalitate în raporturile lor cu Roma: Ferdinand I a ținut la ideile sale, prin urmare a căutat compromisuri din partea Papei în ceea ce privește comuniunea laică și mariajul preoților; Maximilian II nu a protestat deschis, dar și-a apărat convingerile; Rudolf a îmbinat în politica sa momentele de „cruciadă" spirituală împotriva „sectanților" și invectivele îndreptate spre Sfântul Scaun. După 1600, o nouă generație a preluat puterea. Începuturile sale sunt legate de figura lui Matthias, care sprijinit de Melchior Khlesl, a pus bazele nucleului curții Contrareformei la Viena. *Ibidem*.

[12] Wright, *The Counter-reformation*, p. 160.

[13] *Ibidem*, p. 162.

cadru compozit, în care predominau lupta seculară împotriva turcilor și a protestanților, precum și legatele robuste instaurate între instituțiile ecleziastice și puterea politică a monarhiei. În rest, *reconquista* catolică în Austria și Boemia, până la pacea din Westfalia (1648) a fost demarată de ordinele religioase (iezuiți, franciscani, capucini), ambient în care episcopii își alegeau proprii colaboratori pentru activitatea pastorală și predicație. Posibila activitate a episcopilor în această zonă a fost totuși limitată. În provinciile austriece și Tyrol, cei mai mulți diocezani erau episcopi străini (din scaune străine), extinzându-se dincolo de frontierele teritoriilor austriece. În Ungaria, până la abolirea dominației otomane și impunerea celei austriece la sfârșitul secolului al XVII-lea, cei mai mulți episcopi rezidau *in partibus infidelium*, în timp ce statutul și particularitățile Transilvaniei au împiedicat stabilirea unui scaun episcopal.[14] Neputând fi înțeleși în afara contextului habsburgic, episcopii din Ungaria au ocupat un loc aparte, din momentul în care, după asediul Vienei, *dominium*-ul habsburgic s-a consolidat între 1600-1700 într-un teritoriu care a cuprins Ungaria, Transilvania, regatul Croației, Slavoniei și Dalmației. Într-un tablou definit de *reconquista* catolică, chiar și în această vastă regiune a Peninsulei Balcanice-48% romano-catolici, minorități de catolici uniți cu Roma, calvini, luterani, evrei, unitarieni prezenți în Transilvania-episcopii începeau să exercite o mare influență culturală, datorită formației lor la Roma în cadrul colegiului germanico-maghiar și să dobândească o mare greutate politică. Doar în Boemia și în Moravia episcopatul a jucat un rol important în afirmarea Contrareformei pe parcursul secolului al XVII-lea și chiar și în această regiune, la Olmütz (Moravia), prelații habsburgi au ocupat scaune episcopale în plin secol XVII.

În ceea ce privește implicarea Congregației *de Propaganda Fide,* aceasta a fost foarte atentă în a respecta autonomia episcopilor locali, ordonând misionarilor să manifeste obediență deplină față de ordinarii locului; în același timp, Congregația a avut grijă să evite tensiunile cu

[14] *Ibidem*, p. 159.

autoritățile locale, interzicând misionarilor să se ocupe de politică.[15] În teritoriile germane, unde diocezele au fost suprimate sau exercitarea jurisdicției de către episcopi a fost interzisă în urma păcii de la Westfalia, Congregația a trimis începând cu anul 1667 vicari apostolici care, ajutați de misionari și de preoți formați în colegii și seminarii, au organizat activitatea pastorală.[16]

Spre deosebire de episcopate, ordinele religioase au reprezentat o forță în restabilirea catolicismului, informație valabilă atât pentru centralizata Societate a lui Iisus, cât și pentru organizarea provincială a celor care îmbinau tradiția medievală și cea modernă (premostratensi, franciscani, capucini).[17] Nici măcar rivalitatea dintre ordinele religioase nu a putut diminua efectul devoțiunii catolice revitalizate în promovarea unui sens al unității monarhiei habsburgice (cazul devoțiunii mariane, din moment ce secolul al XVII-lea a văzut reînvierea bisericilor de pelerinaj și ridicarea monumentelor dedicate Fecioarei pe tot cuprinsul monarhiei ca urmare a activității ordinelor religioase catolice).

În Boemia, ca urmare a condițiilor istorice particulare legate de *reconquista* seicentescă, importanța ordinelor religioase a fost mai mare decât în teritoriile austriece, prin intermediul activității de instruire și de convertire a „acatolicilor" sub semnul unei pietăți baroce și al unei religiozități combatante.[18] Raportul dintre clerul secular și clerul regular a fost un raport pe care cercetările istorice l-au caracterizat în termeni conflictuali, nu doar ca element derivat din polemicile seicentești, dar și ca realitate istorică: în comparație cu autoritățile episcopale, se remarcă autonomia și privilegiile ordinelor religioase confirmate chiar și după Trento de suveranii pontifi care proveneau din rândul regularilor. Consistența instituțională și numerică, cu precădere în localități în care

---

[15] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 43; a se vedea și Regina Pörtner, *The Counter-reformation in Central Europe: Styria 1580-1630,* Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 181-222.

[16] *Ibidem.*

[17] *Ibidem*.

[18] Mario Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 85.

autoritatea episcopală și rețeaua parohială erau slăbite sau chiar inexistente, precum în vastele zone misionare de la frontierele Europei Orientale a determinat preluarea funcției de substituire exercitată de organizarea regulară în confruntarea cu cea seculară.[19]

Strategiile misionare utilizate în Italia au pătruns treptat și în Europa Orientală și în teritoriile aflate sub dominație otomană, misionarii trebuind să se adapteze la sensibilitatea religioasă a populațiilor. Încă din Evul Mediu, regatul Ungariei cuprindea sârbi, români de confesiune ortodoxă, bogomili (sud) și husiți (nord), în timp ce în orașe existau comunități importante de evrei. În jurul anului 1500 se poate afirma faptul că în regatul Sfântului Ștefan confesiunea dominantă era catolicismul. După bătălia de la Mohács (1526) și căderea Budei (1541), cea de-a treia parte a regatului medieval maghiar a fost ocupată de turci.[20] Drept urmare, un număr mare de slavi s-a mutat în zonele Ungariei ocupate de turci, ceea ce nu a făcut altceva decât să sporească în mod considerabil numărul aderenților la Biserica răsăriteană. Ocupația

---

[19] *Ibidem*, p. 92.

[20] Imperiul otoman a pus bazele sangeacului Mohács în jurul anului 1542 și l-a încredințat pe Kasim bey cu sarcina extinderii regiunii ocupate a Transdanubiei, ceea ce a și îndeplinit cu succes. Instituțiile judiciare musulmane au avut un rol mult mai important în Pécs comparativ cu celelalte orașe libere regești ale câmpiei panonice, iar oficiul Kadi-ului a fost activ pe tot parcursul dominației otomane. Timp de mai mulți ani, locuitorii maghiari ai orașului și-au păstrat propria organizare, cel puțin în chestiunile religioase, dar realitățile locale au făcut ca autoritatea centrală maghiară să nu cunoască o extindere în secolul al XVII-lea, după cum comunitatea de creștini să sufere un declin. În acest sens, amintim monografia lui Szabolcs Varga dedicată orașului Pécs (secolele XVI-XVII), având ca ipoteză de lucru modul în care orașul maghiar a devenit o fortăreață și rolul pe care l-a jucat în sistemul de apărare al granițelor (*border defence system*) mai întâi în Ungaria și apoi în Imperiul otoman. Aceasta duce la o discuție asupra transformărilor survenite în administrația internă și în compoziția etnică a Pécs-ului, astfel că pe parcursul secolului al XVII-lea, acesta devenise unul dintre cele mai importante centre regionale ale culturii islamice, lăsând o moștenire arhitecturală și culturală substanțială. Pentru perioada amintită (secolul al XVII-lea), nu putem admite ideea de autonomie din moment ce oficialii otomani erau factorii de decizie în toate sferele. Zoltán Bagi (recenzor), Iremkertje. Pécstörténete a hódoltságkorában 1526-1686 [Garden of Irem. History of Pécs in the Ottoman era 1526-1686]. (Seria historiae dioecesis Quinqueecclesiensis 6) By Szabolcs Varga. Pécs: Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola-Pécs Történeti Alapítvány, 2009. 220 p., în *Hungarian Historical Review,* nr. 1-2, 2012, p. 235.

otomană a determinat nu doar deplasarea unui număr deloc neglijabil de slavi, ci a facilitat și stabilirea următorilor Islamului; însă Biserica romană din Ungaria avea să fie slăbită de Reforma protestantă, astfel că la sfârșitul secolului al XVI-lea trei sferturi din populația Ungariei îmbrățișase ideile protestantismului.[21]

Dintre toate denominațiunile creștine latine, se pare că turcii manifestau cea mai mare încredere în protestanți, marele grad de toleranță exercitat față de adepții lui Luther având deopotrivă un fundament politic și religios. Din punct de vedere religios, interiorul auster al bisericilor protestante (mai ales cele calvine), interzicerea altarelor, a statuetelor și a imaginilor devoționale se apropiau de preceptele Islamului comparativ cu interioarele bogat decorate ale bisericilor catolice.[22] Din punct de vedere politic, era în interesul autorităților otomane să favorizeze divizarea religioasă în rândul supușilor „infideli" și, desigur, să prevină unitatea care putea duce la rebeliune, dar și să mențină populația în spațiile supuse fără a determina deplasarea acesteia înspre teritoriile creștine. În acest sens, toleranța manifestată față de bisericile creștine se dovedea a fi un mijloc eficient.

Misionarii catolici erau adesea percepuți ca „spioni ai papei", fiind suspectați de trădare și trebuiau să înfrunte numeroase calomnii, aflându-se de cele mai multe ori în pericolul de a-și pierde viața.[23] Papalitatea, ca autoritate temporală, era considerată cel mai mare dușman al Imperiului otoman, forța conducătoare a Ligii Sfinte, în timp ce episcopii catolici ale căror dioceze se aflau în teritoriile otomane erau numiți de împărat și rezidau în Imperiul Habsburgic, fiind etichetați ca

[21] István György Tóth, "Between Islam and Catholicism: Bosnian Franciscan Missionaries in Turkish Hungary, 1584-1716", în *The Catholic Historical Review,* vol. 89, nr. 3, The Catholic University of America Press, 2003, p. 409; Idem, *Old and New Faith,* p. 206.

[22] Idem, *Old and New Faith,* p. 218.

[23] "Tutti quelli che vengono dall'Hungaria christiana nella terra del Turco sono stimati per spioni e sospetti di tradimento, per il che vengono a patire molte calunnie e danni quelli christiani nell'aiuto de quali s'impiegano". Idem, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 1 (1622), p. 144.

„oamenii împăratului”.[24] Miniștrii protestanți și catolici cădeau în prizonierat, beii văzând în preoții catolici spioni ai Papei trimiși pentru a pregăti calea spre insurecția împotriva sultanului, drept pentru care trebuiau privați de libertate. Simone Matkovich amintea în acest sens că întâlnindu-l pe fratele Luca Slatarich, vizirul Mehmet pașa zis Caracasc, a strigat că au venit spionii pentru a trăda teritoriul Marelui Sultan.[25] Misionarii catolici activi în teritoriile aflate sub dominație otomană se adresau constant Sfântului Scaun pentru a contacta ambasadorul francez la Istanbul (patronul catolicismului în cadrul Imperiului otoman) și pentru a rezolva cazuri specifice.[26] Cu toate acestea, soarta creștinilor era în mâinile beilor și a pașalelor și nu decisă în Istanbul.

În al doilea rând, misiunea catolică trebuia să se confrunte cu condițiile economice precare ale populației catolice din teritoriile ocupate de otomani. La 1622 Paolo Torelli amintea în raportul adresat

[24] Episcopatele catolice nu au încetat să existe în timpul ocupației otomane, deoarece împăratul habsburg ca rege al Ungariei continua să numească episcopi pentru diocezele aflate în sfera de interes turcă. Deja din secolul al XVI-lea și pe tot parcursul secolului al XVII-lea, Sfântul Scaun avea să reamintească episcopilor diocezelor menționate mai sus să rezide în teritoriu sau să renunțe la episcopat. Nerăspunzând cererii Papei, episcopii maghiari numiți de Casa de Habsburg pentru diocezele situate în teritoriile controlate de otomani aveau să rămână frecvent neconsacrați de Papă. Chiar dacă s-au bucurat în continuare de venituri și de dreptul de a vota în dietă, episcopii nu puteau îndeplini funcții importante, precum confirmarea, consacrarea preoților și a bisericilor sau binecuvântarea uleiului sfânt. Acești episcopi „exilați” au reușit să mențină contactul cu turma păstorită prin intermediul vicarilor care rezidau în teritoriile otomane. Conflictele dintre episcopii maghiari în exil și misionarii trimiși de Congregația *de Propaganda Fide* în Ungaria erau însă inevitabile. Marea întrebare care se năștea era dacă Ungaria era într-adevăr o provincie pierdută de *Christianitas*, așa cum s-a petrecut în Balcani (cazul Serbiei, al Bosniei, al Bulgariei) sau dacă Ungaria era temporar ocupată de otomani și putea redeveni în viitor o parte a Europei creștine. Presupusul abuz în ceea ce privește jurisdicția invocat de episcopii locali a generat numeroase conflicte; unul dintre cele mai cunoscute a fost cazul din 1678, când arhiepiscopul de Strigoniu, György Szelepcsényi a protestat împotriva activității episcopilor franciscani bosniaci, având un puternic conflict cu Giovanni de Derventa, vicar al episcopului de Belgrad, susținut de Congregație. Veghseo, *Catolice reformare*, p. 53; Tóth, *Old and New Faith*, p. 219.

[25] “E partendo sudetto Veziere a Constantinopoli, venne in governo di Belgradi Mehmet passa detto Caracasc, pur Veziere, il quale incontrando, conforme è solito, uno delli sudetti dua frati detto Fra Luca Slatarich cridò ad alta voce che l’oratore l’aveva fatto venir colà le spie per tradire la terra del Gran Turco et con grandissimo pericolo se ne andò”. Idem, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 15 (1622), p. 137.

[26] Idem, *Old and New Faith*, p. 217.

Congregației *de Propaganda Fide* sărăcia locuitorilor, agravată de tributuri și care nu trăiau decât din rodul muncii lor, motiv pentru care nu puteau întreține personalul ecleziastic, nici aproviziona misiunea în desfășurare.[27] La 1633 Fulgenzio de Jesi deplângea situația catolicilor din Ungaria otomană, condițiile economice precare dând naștere „deviațiilor” disciplinare (administrarea sacramentelor botezului și căsătoriei de către laici în condițiile în care nu era posibilă din punct de vedere financiar întreținerea unui preot).[28] Relevante se dovedesc în acest sens cererile misionarilor adresate Congregației în vederea acordării ajutorului financiar.

În același timp, misionarii catolici se adresau constant Congregației pentru a cere brevele papale menite să legitimeze jurisdicția lor *in temporalibus*, ceea ce le permitea să stabilească un raport clar cu autoritatea centrală și să opereze în teritoriile de misionariat. Trimis la granițele Ungariei, unde a găsit un mozaic confesional (luterani, calvini, unitarieni, „schismatici”), franciscanul Paolo Papich cerea lui Francesco Ingoli, secretarul Congregației, procurarea unui salvconduct (act de liberă trecere) pentru a putea predica.[29]

---

[27] “Secondariamente la povertà di detti popoli, essendo tutti sottoposti alli infedeli et aggravati dai tributi e soggetti alle continue estorsioni, e non vivono d’altro che delle quotidiane fatiche delle mani loro, però non ponno mantenere, né provisionare li sacerdoti, né manco è espediente gravarli in spese di sorte alcuna per non metter in difficoltà il frutto dell’anime”. Idem, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 12 (1622), p. 132.

[28] *Miseri Catholici regni Hungariae sub Turcica tirannide manentes per me infra scriptum suas spirituales necessitates curant exponi, et humiliter petunt adjuvamen, pauperes enim nimis sunt, et petunt panem, nec tamen est, qui frangat eis, panem siquidem ecclesiasticorum sacramentorum non habent, a quo recipiant, sed laici homines baptizzant pueros, confirmatus sacro chrismate vix aliquis reperitur, nisi forte ad superiores partes regni ascenderit, sacro Domini Nostru Jesu Christi corpore animam majori ex parte statutis temporibus et prout quis desideraret, cibare minime potest, idem accidit de sacramento penitentiae, tabula secunda post naufragium, extremam unctionem paucissimi possunt habere, et gratiam quae in sacramento matrimonii confertur, pauci recipiunt, cum non a legitime sacerdote, sed a semplici laico, vel judice civitatis, vel (quod pejus est) a Kadia Turcarum matrimonii vinculo aliquando copulentur. Ibidem,* doc. 133 (1633), pp. 453-454.

[29] “Il reverendissimo padre ministro [n.a. Mariano Pavlovich] m’ha mandato alli confini d’Hungaria, paese piano, che non si può di desiderio veder’ montagnia, ove habitano Caluinisti, Luterani, Ariani, et scismatici, et giornalmente predicando, mi rirovo più volte in gran pericolo per le insidie loro, tanto da lei desidero una gratia piacendoli procurarmi di Sacra Congregatione una libera facoltà di poter in ogni luogo predicare in questi paesi, perché sono alcuni convicini, quali essendo poco dotti mi resistono et alcune volte impediscono, questo per gratia del Signore e per la sua affatigatione spero ottenir”. *Ibidem*, doc. 27 (1624), p. 166.

După Reformă și cucerirea otomană, soarta Bisericii catolice a devenit nesigură în Ungaria otomană; de aceea, sosirea franciscanilor bosniaci a avut un impact covârșitor asupra viețilelor maghiarilor, croaților, românilor și bosniacilor catolici locuind în provinciile europene ale Imperiului otoman în secolele XVI-XVII.[30]Episcopii catolici erau numiți de împăratul german, care acționa în calitate de rege al Ungariei. Atâta timp cât împăratul era principalul adversar al sultanului, episcopilor catolici le era interzis accesul în teritoriile otomane. Populația catolică din teritoriile ocupate de otomani a fost vizitată de episcopi franciscani din provincia Bosnia[31] și de benedictinii din congregația de Meleda (Raguza); potrivit bulei papale din 1575, franciscanii obțineau

[30] Idem, *Between Islam and Catholicism*, p. 410; potrivit raportului lui Giovanni Battista de Terugia, în teritoriile otomane trăiau aproximativ 40.000-50.000 de catolici. A se vedea Idem, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 245 (1636), p. 799. La 1623 Paolo Torelli îi scria lui Francesco Ingoli despre călătoria sa la Buda cu ocazia festivității Asumpțiunii Fecioarei, unde pe ascuns și înfruntând riscuri mari, într-o casă de creștini a celebrat missa, cu participarea unui număr de 135 de catolici care de ani de zile nu se mai confesaseră, nici nu mai primiseră comuniunea, neavând preot. Rămânând mai multe zile, fra Paolo ascultase confesiunile și le administrase comuniunea, dându-le indulgență.*Ibidem*, vol. I, doc. 24 (1623), p. 157.

[31] Istoria regatului Bosniei a fost determinată pe parcursul secolelor XII-XV de rezistența la pretențiile din partea Ungariei, Croației, Serbiei și Bizanțului. Adevărata dezvoltare a Bosniei a survenit sub banul Kulin (1180-1204), regatul bosniac fiind consolidat sub dinastia Kotromanic, cu sprijin maghiar. Ca urmare a condițiilor geografice și politice particulare, Bosnia a opus rezistență influențelor culturale occidentale și orientale. Rezistența s-a materializat și în apariția Bisericii bosniece, o instituție ecleziastică autonomă, independentă deopotrivă de centrele de putere apusene și răsăritene. Pe parcursul secolelor XI-XII episcopatul bosniac s-a aflat sub influență occidentală, a utilizat slavona ca limbă liturgică, a dispus de cler neinstruit și a conservat o structură monastică exemptă, adică scoasă de sub jurisdicția episcopală. Pierzând contactul cu Creștinătatea occidentală, de care era diferită structural, Biserica din Bosnia a cunoscut mișcările eretice contemporane, integrând o parte din învățăturile lor, drept pentru care poate fi considerată o erezie structurată autonom, tradiționalist, dual. Nu este de mirare că în Bosnia au existat tensiuni între ambițiile reformatoare ale Bisericii romane și deziderateIe politice maghiare, respectiv între Biserica tradiționalistă bosniacă și forțele politice locale. Metodele la care a recurs Roma în vederea concretizării idealurilor reformatoare erau dintre cele mai variate: introducerea unei ierarhii latine, stabilirea misiunilor prin intermediul trimiterii ordinelor mendicante (dominicani, franciscani), ulterior chiar recrutarea predicatorilor din rândul elementelor autohtone. Antal Molnár, "Bosnian Franciscans between Roman Centralisation and Balkan Confessionalisation", în Giannini (ed.), *Papacy, Religious Orders, and International Politics*,pp. 213-216.

ample facultăți pentru misiunile din Slavonia și din regiunea cuprinsă între Dunăre și Timiș, în timp ce episcopii franciscani au vizitat Belgrad-ul și regiunile meridionale ale teritoriilor ocupate, suplinind absența episcopilor locali. [32] Pentru a rezolva problema absenței episcopilor rezidenți, în 1624 Congregația a numit un franciscan din Raguza, cu rezidența la Belgrad și i-a conferit jurisdicție asupra tuturor teritoriilor ocupate de turci, demnitatea episcopală misionară fiind deținută în majoritatea cazurilor de franciscani.

Din 1612 și iezuiții au început o activitate misionară în teritoriile aflate sub dominație otomană, primind un sprijin important din partea unui exponent al clerului local, bosniacul Simone Matkovic, figură-cheie a misionarismului catolic pentru mai bine de 20 de ani.[33] Centrele misiunilor iezuite au fost Belgrad și Pécs, dar activitatea iezuită nu s-a limitat la cele două reședințe, ci membrii Societății lui Iisus s-au deplasat înspre teritoriile locuite de catolici și supuse autorității otomane, în timp ce franciscanii s-au limitat la regiunile meridionale. Colaborarea dintre cele două centre misionare a stat mereu sub umbra conflictelor, deoarece iezuiții din Pécs se considerau vicari ai episcopului de Pécs și ai arhiepiscopului de Kalocsa, rezidenți în Ungaria superioară, în timp ce misionarii din Belgrad și însuși Matkovic nu au intrat în contact cu episcopii acelor dioceze și nu au recunoscut jurisdicția lor.[34] În anii următori, cele două centre au avut o evoluție paralelă: ramura meridională a Belgradului și a Timișoarei era supusă provinciei romane și primea misionari de la Raguza, în timp ce ramura septentrională a Pécs-ului (cu prezențe succesive la Gyöngyös și Andócs), făcând parte din provincia Austria, era orientată spre Ungaria superioară. Iezuiții din Belgrad și Timișoara au avut conflicte din ce în ce mai puternice cu franciscanii, care, cu ajutorul autorităților otomane, au reușit să împiedice

[32] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 50.
[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem,* p. 51.

consolidarea activității iezuite[35]; drept urmare, Fiii spirituali ai Sfântului Ignațiu au fost constrânși să părăsească Belgradul în 1632, pe când misiunea din Timișoara avea să supraviețuiască până în 1652.[36] În ceea ce privește ramura septentrională, noul provincial maghiar al provinciei Austria a consolidat misiunea din Pécs și a pus fundamentele a două noi misiuni: Gyöngyös (1633)[37] și Andócs (1642).

Comparativ cu alți predicatori catolici operând în teritoriile aflate sub dominație otomană, Fiii spirituali ai Sfântului Francisc au reușit să stabilească o relație mai apropiată cu autoritățile otomane, asigurându-le mult mai mult spațiu de manevră în activitatea lor apostolică.[38] Franciscanii din Bosnia au reușit să-și conserve influența și după ce teritoriul a fost cucerit de otomani; asemenea negustorilor și comercianților pentru care avansul otoman a însemnat crearea unui teritoriu comercial uniform

---

[35] La 1636 Fulgenzio de Jesi relata despre sosirea a doi iezuiți la Gyöngyös pentru a preda în școli, cărora franciscanii nu au opus rezistență, gândindu-se că o să aibă colaboratori în via Domnului, dar învățăturile lor erau greșite. Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 232 (1636), pp. 723-724; a se vedea și vol. II, doc. 288 (1637), p. 901.

[36] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 51.

[37] Într-un raport datat 1636, Fulgenzio de Jesi includea o descriere succintă asupra rezidenței misionare franciscane de la Gyöngyös. Situat la patru leghe maghiare de Agria, Gyöngyös-ul avea în componență în jur de 12 sate în cadrul cărora activau șase-șapte preoți. Misionarul exacerba impactul activității franciscane, numărând 200 de convertiri pentru anul 1635 și asigurând Congregația că până la momentul anului 1636, toți luteranii din Gyöngyös se convertiseră la catolicism, în timp ce mai rămâneau 100 de calvini de adus în sânul Bisericii romane. Cifrele se dovedeau a fi exarcebate și în ceea ce privește rezultatele activității misionare în timpul Păresimilor: în timpul acestora, se confesaseră și primiseră comuniunea aproximativ 6.000 de persoane. Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 232 (1636), pp. 723-724.

[38] Sfârșitul epocii de aur a regatului Bosniei și al activității franciscane în această regiune a survenit odată cu ocuparea otomană, completată în anul 1463. Ocupația otomană a divizat ordinul franciscan din Bosnia în două părți: o parte care a intrat sub dominație otomană (teritoriul său a crescut constant pe măsura avansării turcilor), respectiv cealaltă parte a rămas în cadrul lumii creștine. Administrația otomană i-a tolerat pe misionarii franciscani, deoarece avea nevoie de ei pentru a asigura pacea și pentru a controla populația catolică plătitoare de taxe și a evita emigrarea sa. În același timp, otomanii au fost interesați în a adânci diferențele dintre creștinii de diferite denominațiuni, în special dintre catolici și ortodocși. Din acest motiv, turcii nu au depus niciun efort de menținere a păcii între numeroasele biserici, intervenind de cele mai multe ori în chestiunile ecleziastice. Idem, *Between Islam and Catholicism,* pp. 410-411.

fără frontiere și bariere întinzându-se de la Buda la Istanbul, tot așa franciscanii din Bosnia-ca membri ai singurei instituții catolice din Balcani recunoscută de turci-au fost capabili să-și extindă influența în cadrul stăpânirii otomane.[39] Era în interesul cuceritorului să mențină nealterată structura economică a teritoriilor ocupate, drept pentru care prin documente, otomanii au încercat să-i determine pe minerii și negustorii bosniaci să rămână în teritoriu.[40]

Ordinul franciscan, singura instituție catolică din Bosnia cu o existență neîntreruptă de la sfârșitul secolului al XIII-lea, reprezenta o punte de legătură între Evul Mediu și perioada otomană, între regatul Bosniei și cultura occidentală.[41] Prezența franciscană în Bosnia a câștigat în consistență prin transformarea atribuției inchizitoriale într-o misiune în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, numărul conventelor franciscane ajungând la 39 pe parcursul secolului următor.[42] Exploatând relațiile favorabile și privilegiile obținute din partea Papei și a otomanilor, minoriții au ocupat o serie de parohii în sudul Ungariei, ceea ce a stârnit plângeri din partea lui Pietro Sabbatini din Zadar conform cărora în Ungaria minoriții bosniaci prezentau hârtii acordate de autoritățile

---

[39] *Ibidem,* p. 411.

[40] Molnár, *Bosnian Franciscans,* p. 218.

[41] Pe parcursul celor 700 de ani de existență, nici măcar ordinul franciscan nu a putut diminua impactul regatului Bosniei, care a indus o transformare fundamentală după propriile legi. Vorbim așadar despre compromisuri majore și despre un lung proces de acomodare traversat de misionarii franciscani pentru a reuși să-și impună monopolul asupra funcțiilor ecleziastice din regatul medieval al Bosniei, pentru a supraviețui invaziei otomane și pentru a deveni în final cea mai puternică instituție catolică din Peninsula Balcanică. *Ibidem,*p. 212.

[42] În acest punct al argumentației este important de subliniat faptul că în Bosnia medievală, franciscanismul era sinonim cu Biserica catolică: ca urmare a absenței ierarhiei ecleziastice, franciscanii au preluat funcțiile tuturor instituțiilor ecleziastice și au monopolizat activitatea educațională și gestiunea instituțiilor caritabile. În ciuda faptului că provincia franciscană Bosnia se confrunta cu mari dificultăți pricinuite de pierderea unui număr mare de convente (doar 14 după cucerirea otomană) și de convertirea la islam a locuitorilor catolici, franciscanii bosniaci au început să-și extindă activitatea misionară din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, ajungând în teritorii situate în afara Bosniei: la jumătatea secolului al XVII-lea, minoriții bosniaci operau în Transilvania, Moldova, Bulgaria, precum și în Buda și Pesta.

otomane și ocupau parohiile.[43] La 1632 și adversarul determinat al franciscanilor bosniaci, arhiepiscopul albanez și vicarul apostolic al Ungariei otomane, Pietro Massarecchi informa Congregația despre avantajul câștigat de franciscanii bosniaci în a primi acord din partea autorităților otomane de a predica pe întreg teritoriul Imperiului otoman.[44] Nu doar că modelul de Biserică misionară franciscană medievală a fost conservat de otomani, dar a fost dezvoltat în conformitate cu politica religioasă musulmană. Autoritățile otomane îi considerau pe franciscani reprezentanți ecleziastici și seculari ai comunității catolice bosniace, acest rol făcându-i pe franciscani singurii moștenitori legitimi ai regatului medieval bosniac.[45] Otomanii agreau nu doar sărăcia și simplitatea fraților, ci și faptul că franciscanii erau supuși ai sultanului, ajungând în Ungaria dinspre teritoriile otomane și nu dinspre partea țării supusă Habsburgilor. Ceilalți predicatori catolici aveau dreptate în a formula plângeri la adresa franciscanilor: practica adoptată de minoriți era în total dezacord cu preceptele tridentine. Simone Matkovich se plângea Romei că episcopul de Scardona, franciscanul observant Tommaso Ivkovich, reușise să-și extindă jurisdicția asupra mai multor parohii ce nu intrau în componența diocezei sale, mizând desigur pe sprijinul otoman.[46]

Faptul că misionarii franciscani au reușit să se raporteze mult mai bine la autoritățile otomane putea fi explicat și prin perspectiva că dreptatea era adesea de partea celui care „corupea” *bey*-ii cu mai mulți bani: erau mereu *bey*-ii sau *kadi*-ii locului factorii de decizie asupra

---

[43] Tóth, *Between Islam and Catholicism*, p. 414.

[44] “Li frati di Bosnia si vantano d’haver commandamento dalli Othomani di predicar l’Evangelio per tutto il paese dell’imperro Turcico”. Idem, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 126 (1632), p. 422.

[45] Molnár, *Bosnian Franciscans*, p. 219.

[46] “A queste miserie s’aggiunge ancora che il vescovo di Scardona stendendo la sua giurisdittione in paesi non appartenenti alla sua diocesi, e lontani da quella quatordici giornate, leva le parrochie alli preti e vi mette frati del suo ordine di San Francesco”. Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 16 (1622), p. 144.

preoților și *religiosi*-lor care puteau predica, celebra missa sau beneficia de donații.[47] În perioada analizată așezămintele franciscanilor constau de cele mai multe ori într-un edificiu de dimensiuni reduse (casă de rugăciune), deoarece nu era permisă mărirea sau modificarea bisericilor existente; chiar și pentru a realiza mici reparații, autoritățile otomane locale trebuiau „îmbunate", oferindu-se cadouri sau sume mari de bani.[48] „Bunăvoința" arătată de otomani în privința activității de apostolat desfășurate de Fiii spirituali ai Sfântului Francisc în teritoriile Imperiului era așadar rezultatul unei lucrări continue de „corupție" a primilor de către cei din urmă.

Situația franciscanilor a cunoscut o deteriorare vizibilă în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea ca urmare a numărului crescând de acțiuni arbitrare ale autorităților otomane. În ciuda acestor evenimente, Bosnia avea 13 convente și 75 de minoriți, informații probate de ministrul general al ordinului, Francesco Gonzaga.[49] O ameliorare substanțială avea să fie înregistrată pe parcursul deceniilor următoare, rapoartele adresate Romei menționând 149 de frați în jurul anului 1600 și 355 de frați în 17 convente în jurul anului 1623.[50] Pentru franciscanii bosniaci, Ungaria turcă era importantă nu doar ca teritoriu de misiune, ci și pentru că aceasta reprezenta o realitate mult mai bogată decât Bosnia.[51] Ungaria permitea așadar conventelor bosniace de unde veneau misionarii să beneficieze de sursele de venit ale parohiilor maghiare gestionate de minoriți.[52] Adversarul cel mai de temut al minoriților bosniaci, Pietro Massarechi, a criticat de numeroase ori în rapoartele sale către Congregație colectarea de donații de către frați care asemenea unor albine

---

[47] Idem, "*Ordini di missione in Ungheria. Appunti sulle strategie missionarie dei paolini e dei francescani nel XVII secolo*", în *Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico,* Bulzoni Editore, Roma, vol. XXII, nr. 43-44, 2005, p. 192.

[48] Ciprian Glăvan, „Istoria și așezămintele ordinelor religioase din Banat în secolul al XVIII-lea", în *Patrimonium Banaticum,* vol. IV, 2005, p. 201.

[49] Molnár, *Bosnian Franciscans,* p. 220.

[50] *Ibidem.*

[51] Tóth, *Ordini di missione,* p. 192.

[52] *Ibidem.*

zburau înfometate afară din stupurile lor, adică din conventele din Bosnia pentru ca apoi să se întoarcă de pe câmpuri, adică din Ungaria otomană, încărcate de miere, deci de venituri strânse datorită contribuției laicilor.[53] O altă plângere la adresa lui Tommaso Ivkovich era înaintată Congregației de către Alberto Rengjich, episcop de Samandria, acesta subliniind în raportul său că episcopul de Scardona dispunea de documente otomane, putând înlătura orice alt personaj ecleziastic (episcop, preot, *religioso*) care nu recunoștea autoritatea sa.[54] La 1630 Simone Matkovic revenea cu un raport adresat Congregației *de Propaganda Fide* în care sublinia divizarea franciscanilor din provincia Bosnia-Argentina în două facțiuni, prima fiind constituită din persoane de bune moravuri și conduită, pe când cea de-a doua din persoane de rea conduită; printre membrii celei de-a doua facțiuni se numărau și provincialul ales recent, Andrea de Camengrado, Vincenzo Stepancich, Francesco de Voniza (Vonitsa), Marco Babaia și Giovanni de Cinque Chiese care au oferit mari sume de bani autorităților turce cu scopul de a fi sprijiniți în vederea expulzării raguzanilor din capela din Belgrad.[55]

---

[53] *Ibidem.*

[54] "Ma quel magis...porta seco alcuni membri, cioè brevi e facoltà de Turchi di cacciar a suo arbitrio ogni altro vescovo, prete e religioso, che non havera facoltà e dependenza da lui nelle funtioni ecclesiastiche. Dissi che questo è quello, che più importa e offende, perché l'haver lui sollevato una quantità di frati e una multitudine di Christiani a non obedirmi, era facile a rimediare, ma l'haver pigliato (come dissi) la facoltà del braccio Turchesco per bramarmi sopra la vita e punto di qualche consideratione". Idem, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 47 (1626), p. 199; "Non mi ha mostrato nè breve, ne facoltà, come io ho fatto a lui, ma formandosi un mappa mundi nella sua volontà, con violenza e con minaccie del braccio Turchesco mi ha fatto partire con molto vituperio, proclamandomi per falso e finto vescovo"; *Ibidem,* doc. 48 (1626), p. 202.

[55] "Di più ch'in Bosna Argentina sono frati minori osservanti divisi in due fattioni, una delle quali contiene fatti di buona vita, et essempio con qualche sogetto di lettere, e l'altra, e questa domina al presente, di frati di mala vita et essempio e tra essi v'è il provinciale presente eletto Fra Andrea de Camengrado persona violente, ch'insieme con Fra Vincenzo, che l'anno passato morì, e Fra Francesco de Voniza, Fra Marco Babaia e Fra Giovanni de Cinque Chiese hanno messo sottosopra li Ragusei e Bosnesi, cagionando le discordie, risse, liti e dispendii occorsi fra quelle due nationi per causa della capella di Belgrado, valendosi con grosse somme di danari del braccio Turchescho per cacciare li Ragusei, padroni di quella capella, et per impatronirsi d'essa." *Ibidem,* doc. 82 (1630), p. 304.

Congregația *de Propaganda Fide* a încercat de numeroase ori să contrabalanseze prezența covârșitoare a franciscanilor bosniaci, trimițând preoți seculari, formați în colegiul illiric din Loreto. Relevantă în acest sens se dovedește a fi relația misionară a lui Simone Matkovich despre superioritatea numerică a franciscanilor bosniaci și despre intenția acestora de a institui un monopol privind administrarea serviciilor divine prin înlăturarea episcopilor și a preoților din aceste teritorii. Matkovich menționa totodată persecuțiile suferite de Pietro Sabbatini, trimis de Congregație din partea fraților bosniaci, precum și refuzul vehement de a se supune preceptelor monseniorului arhiepiscop Pietro Massarecchi.[56] Totodată, plină de semnificații se dovedește și soluția propusă de Pietro Massarecchi în urma vizitei apostolice în cadrul episcopatelor de Samandria, Sirmium și Pécs privitoare la abuzurile din partea franciscanilor bosniaci: vizitatorul apostolic nu găsea altă soluție decât trimiterea de scrisori de amenințare și excomunicarea dacă aveau să continue să-i molesteze pe episcopii și pe prelații ce fuseseră expediați sau care urmau a fi trimiși de Sfântul Scaun.[57]

Potrivit opiniei lui Antal Molnár, marea provocare la care au trebuit să răspundă franciscanii bosniaci nu a fost pericolul otoman, ci mai degrabă Reforma catolică inițiată de Conciliul tridentin, care din a

---

[56] "Come si ho partito da Vostra Signoria molto Illustrissima ac Reverendissima non (h)o potuto scrivere essendo lontano di queste parti, e adesso si trovo in Belgradi, e son in quelli parti delli Caluinisti, e non c'è delli sacerdoti se non tre preti, e non siamo molestati dalli Caluinisti, come siamo molestati delli frati di Bosna, loro desideranno schaciar fora li vescovi e ancora li sacerdoti di tutte queste parti, che non si trovano nessuno in questi paesi, ma per gratia di Dio spero che non potranno fare quanto desiderano, adesso don Pietro che è venuto dalla Sacra Congregatione, patisce delle persecutioni di detti frati, e non vogliono obedire il precetto del monsignor archivescovo, quello che gli commanda, e loro dicono, noi non vogliamo che il nostro pane pigliano i preti di Roma, e da altre parte ci infamano e dicono che lui è spione". *Ibidem,* doc. 127 (1632), p. 430.

[57] "Circa gl'abusi che pervengono da frati Bosnesi, non trova altro ripiego il visitatore se non di scriverli lettere di risentimento e di minaccie di scomunicarli e di dichiararli scommunicati, se non lasceranno di molestar li vescovi, e li prelati che manda e manderà la Sede Apostolica e non desideranno di cacciar li preti dalle parochie e non manderanno alle cure de buoni soggetti convenendo di procedere in questa maniera con tal razza d'huomini." *Ibidem,* doc. 134 (1633), p. 458.

doua jumătate a secolului al XVI-lea a început să acorde tot mai multă atenție situației catolicilor locuind în Imperiul otoman.[58] Diviziunea a dat naștere la lupte intestine, astfel că episcopii de Belgrad erau susținuți de comercianții raguzani care trebuiau să facă față concurenței tot mai mari a negustorilor bosniaci. În această luptă, franciscanii i-au ajutat pe comercianții bosniaci, în timp ce misionarii trimiși de *Propaganda* și iezuiții au trecut de partea raguzanilor; conflictul, care a avut punctul său de maximă tensiune în controversa privind posesia capelei din Belgrad, a provocat daune majore misiunilor și a făcut Congregația să piardă teren.[59]

O altă sursă de conflicte era cea referitoare la jurisdicție, episcopii din Bosnia pretinzând ca episcopul din Belgrad să se ocupe și de teritoriile de la nord de râul Drava fără a fi conștienți de faptul că acesta nu avea la dispoziție mijloacele necesare pentru a-și exercita atribuțiile pastorale.[60] La 1626, episcopul de Scardona și administratorul provinciei Bosnia-Argentina, Tommaso Ivkovich scria Congregației că episcopul de

---

[58] Molnár, *Bosnian Franciscans*, p. 220.

[59] Plângerea franciscanilor observanți bosniaci era adresată Congregației *de Propaganda Fide* în anul 1624 cu privire la capela din Belgrad. Aceștia expuneau cum după trimiterea celor doi episcopi la Belgrad, s-au născut numeroase controverse, în particular între creștinii bosniaci și cei raguzani cu privire la capela în care se administraseră sacramentele, pretinzându-se atât unii, cât și ceilalți patroni ai locului de devoțiune amintit. Congregația intervenise și decisese folosirea capelei de ambele părți, dar nesupunându-se hotărârii nici episcopul, nici raguzanii, după un conflict sângeros cu bosniacii, episcopul apelase la *kadi*, care dăduse sentința în conformitate cu decizia Congregației *de Propaganda Fide.* Fiind nemulțumiți de decizia *kadi*-ului, raguzanii au cerut dreptate, întorcându-se spre sultanul Murad IV (1623-1640). La 1626 conflictul privind capela din Belgrad nu era încă soluționat; o demonstrează relatarea lui Alberto Rengjich potrivit căreia raguzanilor le părea rău pentru că au contestat decizia Congregației și au făcut apel la *kadi,* deci la autoritatea seculară, angajându-se să nu mai recurgă la tribunalul otoman decât dacă aveau să fie provocați de bosniaci. Tensiunile dintre bosniaci și raguzani privind capela din Belgrad aveau să continue și pe parcursul anilor următori, mărturie stând relatările lui Simone Matkovich și Paolo Papich. Într-un final, capela avea să fie cedată raguzanilor. Veghseo, *Catolice reformare*, pp. 53-54; a se vedea și Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 27 (1624), p. 166; doc. 53 (1626), pp. 213-214;doc. 57 (1626), p. 222; doc. 68 (1627), pp. 249-251; doc. 69 (1627), pp. 252-254; doc. 70 (1627), pp. 256-258; doc. 71 (1628), pp. 260-264; doc. 73 (1628), pp. 267-268; doc. 74 (1628), pp. 269-275; doc. 82 (1630), pp. 304-305.

[60] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 54.

Belgrad și Samandria, pretinzând să aibă în grija sa spirituală și credincioșii catolici ce locuiau în teritoriul dintre cele 4 râuri (Dunărea, Sava, Drava, Timiș) în care intra și Posega și Diacovo, a dat naștere unui conflict puternic, alimentat de faptul că teritoriile menționate se aflau la o distanță de 24 mile de Bosnia și se aflaseră mereu în sarcina administratorului de Bosnia.[61] Ivkovich ruga Congregația să găsească o soluție pentru a pune capăt conflictului și a trasa clar limitele jurisdicției celor doi episcopi, cu mențiunea ca Posega și Diacovo să revină în sarcina administratorului de Bosnia.[62] La 1626, scria Congregației și Alberto Rengjich, episcopul de Samandria, pentru a înainta o plângere legată de episcopul de Scardona: ales, dar nu consacrat, presupusul episcop de Bosna și Diacovo a expediat numeroase permise de autoritate preoților din teritoriile situate între cele 4 râuri cu scopul de a-i sustrage de sub autoritatea lui Rengjich.[63] În viziunea lui Rengjich, pretențiile de

[61] "Il vescovo di Scardona, et amministratore di Bosna Argentina, humilmente fa intendere alle Signorie Vostre Illustrissime come essendosene li mesi passati fatto breve al vescovo di Belgrado e Samandria ch'havesse in sua cura i Christiani Cattolici habitanti nel terrimento de quattro fiumi, cioè Danubio, Savo, Dravo et Tibisco, nelli quali si comprende Poscega et Diacovo, territorio così chiamato e perché detto paese è vicino la Bosna da circa 24 miglia e sempre è stato in cura dell'amministratore di Bosna, et distante da Belgrado da circa otto o dieci giornate, tutta volta per esser il breve del vescovo di Belgrado generico in detti quattro fiumi, è nata discordia tra i capellani di detto vescovo, e d'esso oratore." Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 39 (1626), p. 183.

[62] "Pertanto si supplica le Vostre Signorie Illustrissime, si degnino restar servite dechiarare et porre li termini tra detti doi vescovati, acciò più quietamente si possi attendere al servitio de Dio, et all'augmento della santa fede, et specialmente che Poscega et Diacovo si comprenda nell'amministratione di Bosna, come sempre è stato." *Ibidem.*

[63] "Per altra via più distintamente quatro giorni sono ho scritto a Vostra Signoria Reverendissima, e alla Sacra Congregatione, narrandoli un gratioso cappricio che è entrato in capo di un certo padre Fra Tommaso ministro di Bosna di minori osservanti elletto vescovo di Bosna e Diacovo come lui dice, nella copia della patente qui inclusa, il quale cosi elletto solamente senza esser ancora consegrato, ha espedito molte patenti di authorità ad alcuni preti della mia cura e amministratione inter quatuor flumina Savj, Dravi, Danubij, et Tibischi non per altro (come io credo), se non per levare li detti preti dall'autorità e obedienza mia e per tenere in disturbo il paese e dico a Vostra Signoria Reverendissima se lui è vescovo in luogo del morto Frat'Antonio, deve esser vescovo di Scardona e di Bosna, dove non ci entra Diacovo, per non esser vescovato, ma è un luogo inter illa quatuor flumina, molto distinto da Bosna e Scardona." *Ibidem*, doc. 43 (1626), p. 189.

exercitare a jurisdicției asupra teritoriului Diacovo de către episcopul de Scardona, Tommaso Ivkovich erau nejustificate, fluviul Sava separând Bosnia de Ungaria și deci Diacovo intrând sub autoritatea episcopului de Samandria.[64]

Marele semn de întrebare era ridicat așadar în legătură cu regiunea dintre cele 4 râuri, determinând un puternic conflict de autoritate între episcopul de Samandria și cel de Scardona.[65] La 1633 Pietro Massarecchi oferea o imagine complexă asupra particularităților catolicismului de frontieră, formulând în 9 puncte problemele majore identificate în urma vizitei apostolice în episcopatele de Samandria, Sirmium și Pécs.[66] La 1634 Simone Matkovich scria din nou Congregației despre problemele cu care se confruntau preoții seculari, prinși de cele mai multe ori în adversitățile născute între franciscani și iezuiți, insistând

[64] *Ibidem*, doc. 45 (1626), pp. 194-195.

[65] *Ibidem*, doc. 44 (1626), pp. 192-193; doc. 46 (1626), pp. 196-197; doc. 47 (1626), pp. 198-200; doc. 48 (1626), pp. 202-203; doc. 49 (1626), pp. 204-205; doc. 50 (1626), pp. 206-207; doc. 51 (1626), pp. 208-210; doc. 52 (1626), p. 211; doc. 54 (1626), p. 215; doc. 55 (1626), pp. 216-217.

[66] 1. Frații bosniaci aflați sub jurisdicția episcopului de Scardona și trimiși de provincialul lor în vederea asistenței spirituale a laicilor (*cura animarum*) sunt ignoranți, persecutori ai preoților, violenți în adunarea donațiilor, scandalagii, situație care nu este rezolvată nici de episcop, nici de provincial, din moment ce aceștia îi trec cu vederea pe vinovați; 2. Bisericile aflate în grija fraților bosniaci nu sunt întreținute, nu s-au făcut reparații, există și biserici fără acoperiș, pe când cele administrate de preoții seculari sunt mult mai bine întreținute; 3. Sus-zișii frați împreună cu episcopul au uzurpat multe parohii din cadrul episcopatului de Samandria și din cadrul episcopatelor situate în Ungaria otomană; 4. Sus-zișii frați au trimis un memoriu pașei de la Buda împotriva vizitatorului apostolic, care s-a aflat în pericol de moarte, deoarece a fost perceput ca spion venit de la Roma cu scopul de a face să se răscoale locuitorii Ungariei, numind preoți seculari în diferite parohii; 5. În Belgrad pomeniții frați au aruncat excomunicarea asupra bosniacilor care frecventau capela raguzanilor, drept pentru care au ridicat o nouă capelă în apropierea celei raguzane; 6. Frații din Sirmium au primit ordin de la superiori să nu primească vizitatorul apostolic, astfel că o vizitație canonică nu s-a făcut în parohiile lor pentru a evita un nou conflict; 7. În Belgrad cele trei confraternități oficiază serviciile divine în trei duminici ale fiecărei luni, indiferent dacă este Advent sau Păresimi și nerespectând rubricile missal-ului; 8. Nu se poate găsi aprobare pentru faptul că iezuiții sunt ținuți în Pécs cu scopul de a asista spiritual laicii, admițându-se toate deviațiile dogmatice și doctrinare pentru a nu pierde susținerea credincioșilor; 9. Pretutindeni în teritoriile menționate s-a identificat lipsa personalului ecleziastic. *Ibidem*, doc. 134 (1633), pp. 457-458.

asupra necesității urgente de a se găsi o soluție; în caz contrar, scandalurile aveau să câștige în amplitudine, ceea ce nu putea decât să pună în pericol și asistența spirituală acordată laicilor.[67] Chiar dacă din 1647 franciscanii bosniaci au reușit să posede ambele scaune episcopale, acest lucru nu a stopat conflictele interne; Congregația a încercat să intervină pentru a media luptele intestine, dar neavând suficiente informații asupra situației reale, a reușit doar să agraveze prin deciziile sale evoluțiile ulterioare ale conflictului.[68]

În ciuda dificultăților întâmpinate, la jumătatea secolului al XVII-lea, *Propaganda* reușise să-și consolideze misiunile în teritoriile aflate sub dominație otomană, venind în întâmpinarea exigențelor devoționale ale populației predominant slave din regiunile meridionale ale teritoriilor ocupate asupra cărora vizitatorii apostolici au atras atenția Romei.[69]

A fost în cea mai mare măsură meritul misionarilor care activau în aceste teritorii, aspect probat de explorarea realităților locale și de propunerea de soluții particulare, proprii activității de apostolat într-un astfel de spațiu în vederea restituirii și consolidării catolicismului. Un exemplu relevant în acest sens este oferit de soluțiile imaginate de Simone Matkovich în raportul său din 1630 cu scopul de a asigura bunul mers al misiunii în provinciile Bosnia-Argentina și Ungaria: reformarea provinciei Bosnia prin numirea de către Congregație a lui Girolamo Luich, ce urma să realizeze disciplinarea misionarilor franciscani și

---

[67] "Questo sta in voi, alla Sacra Congregazione a provedere, se non provederà la Sacra Congregazione, nascerano scandali cusci grandi tra frati, preti e Iesoviti, che non si potrà remediare, ma sarà gran perdite di anime christiane." *Ibidem*, doc. 146 (1634), pp. 492-493; a se vedea și doc. 147 (1635), pp. 495-496.

[68] *Ibidem*, doc. 39 (1626), p. 183.

[69] Făcând abstracție de tensiunile interne, se poate afirma faptul că secolul al XVII-lea a fost epoca de aur a franciscanismului bosniac. La sfârșitul secolului al XVI-lea provincia Bosnia-Argentina a preluat asistența spirituală a comunităților catolice bulgare, iar franciscanii bulgari au fondat în 1624 o custodie autonomă căreia avea să i se dea rangul de provincie în 1676. După 1625 franciscanii au ajuns în Transilvania și au putut să desfășoare o activitate de apostolat cu permisiunea principelui calvin și cu sprijinul nobililor catolici, fondând la 1640 o custodie autonomă. Tot pe parcursul secolului al XVII-lea, Ungaria avea să rămână cel mai important spațiu de misionariat pentru franciscanii bosniaci. Veghseo, *Catolice reformare*, p. 55.

pacificarea raguzanilor și a bosniacilor; trimiterea misionarilor vorbitori de limbă maghiară în cele 8 episcopate care se aflau în Ungaria otomană pentru ca populația catolică să rămână în sânul Bisericii romane și să nu treacă la o altă confesiune (calvină, unitariană); trasarea unei linii de demarcație între jurisdicția episcopului de Scardona și cea a episcopului de Samandria și respectarea strictă a acestor limite.[70] Iezuiții din Pécs, Andócs și Gyöngyösi, dar și franciscanii din Szeged și Gyöngyösi au răspuns prin misiunile lor itinerante exigențelor pastorale ale populației catolice și au preluat atribuțiile episcopilor care se aflau departe de credincioșii lor.[71]

3.2. Transilvania ca teritoriu de misionariat catolic

La sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, trei blocuri confesionale aflate în competiție divizau continentul european. Reforma, Contrareforma și a doua Reformă, altfel spus Bisericile luterană, catolică și calvină își consolidaseră deja pozițiile,

---

[70] "Per rimediare alli bisogni sudetti, et stabilire una buona pace tra Bosnesi e Ragusei propone gl'infrascritti rimedii. Prima. Si faccia commissario in quella provincia Fra Girolamo Luich persona di vita essemplarissima e dottissima e questo loda et approva per huomo da bene il vescovo di Macarsca, qui presente in curia, se bene per essere di diversa fattione, dice che in agilibilibus e poco buono e si dia autorità al detto padre di pigliare due frati per suoi consultori a suo arbitrio e di riformare tutta la provincia di Bosna, ch'in pochissimo tempo ridurrà li frati dell'altra fattione alla disciplina regolare e stabilirà colla buona opinione ch'ha presso Ragusei e Bosnesi, una buona pace tra quelle nationi. 2. È necessario di presente mandare almeno due sacerdoti di lingua Ongara nelli 8 vescovati che sono nell'Vngheria sotto il Turco, acciò vadino aiutando e mantenendo quei Cattolici e diffendendoli dagl'heretici sudetti. 3. Non bisogna defferire più a dar al vescovo di Samandria morto il successore almeno di lingua Illirica, acciò possa havere la cura delli suddetti 8 vescovati essendovi in essi gran Christianità, e perché non havesse da havere risse con il vescovo di Scardona, nè con li Bosnesi, bisognarebbe ordinare che nè detto vescovo Samandriense potessero passare li confini di Bosna, nè li frati di Bosna senza espressa licenza del vescovo, perché li confini stabiliti dalla Congregatione tra il vescovo di Scardona, e vescovo di Samandria morto, non sono ben posti, dandosi molte parrochie a quello di Scardona fuori delli confini del regno di Bosna." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 82 (1630), pp. 304-305.

[71] *Ibidem.*

fiecare biserică operând în strânsă colaborare cu statul. Această relație dintre Biserică și stat a încurajat integrarea autorității ecleziastice și seculare în cauza disciplinei sociale, consolidând identitățile confesionale și teritoriale.[72]

În Polonia, Ungaria și Transilvania, adeziunea masivă la doctrinele protestante în rândul aristocrației și al nobilimii părea să constituie un aspect menit să modifice în mod ireversibil conotațiile religioase ale Europei Orientale. În aceste teritorii, pătrunderea ideilor doctrinei de la Wittenberg a început în mod contextual, spre deosebire de expansiunea lor în lumea germanică tocmai datorită numeroaselor colonii de negustori/comercianți și agricultori germani, răsfirate în imensul spațiu situat între coastele Balticii, de la Pomerania spre Livonia și spre lanțul carpatic, din Ungaria până în Transilvania, țara celor 7 cetăți germane.[73] În Polonia, afirmarea doctrinelor lui Luther a găsit un obstacol major în opoziția clerului catolic, încă puternic, al dinastiei conducătoare și, într-o primă fază, a conotației naționale (luteranismul era confesiunea patriciatului urban de origine germană, un *coetus* social puternic, afirmat în orașele mari, care exercitau un rol esențial în economia poloneză.[74]

Teritoriul regatului Ungariei (incluzând Croația și Transilvania) a ocupat un loc aparte în istoria Reformei și a Contrareformei ca urmare a extraordinarei diversități confesionale. În timp ce Reforma luterană s-a bucurat de o victorie totală în țările scandinave și catolicii au contracarat luările de poziție protestante în Spania și Italia, în Ungaria modernă timpurie putea fi întâlnit un număr mare de denominațiuni. Acest aspect poate fi explicat atât prin faptul că în Ungaria dezmembrată politic coexistau mai multe naționalități (germanii au ales să-l urmeze pe Luther,

---

[72] Graeme Murdock, "The Importance of Being Josiah: An Image of Calvinist Identity", în *The Sixteenth Century Journal,* vol. 29, nr. 4, 1998, p. 1043.

[73] Claudio Madonia, "L'intreccio tra conflitti istituzionali e conflitti confessionali nell'Europa orientale (secc. XVI-XVII)", în *Disciplina dell'anima,* p. 357.

[74] *Ibidem.*

maghiarii au adoptat ideile lui Calvin, în timp ce românii erau ortodocși). În același timp, în Ungaria, forța politică dominantă, dinastia habsburgă, era catolică; or, aceasta nu intenționa să susțină o anumită denominațiune protestantă în defavoarea alteia întrucât s-ar fi ajuns la preeminența unei biserici protestante asupra alteia, ceea ce desigur contravenea intereselor Habsburgilor în zonă.[75]

Istoricii au identificat o serie de rațiuni interconectate în măsură să explice triumful Reformei protestante în Ungaria secolului al XVI-lea; cel mai important factor rămâne însă slăbiciunea puterii regale. Ca urmare a războaielor civile și a conflictului cu turcii, catolicii Ferdinand de Habsburg și Ioan Zápolya nu au putut permite chestiunilor religioase să cauzeze o mai mare alienare în rândul supușilor lor.[76] În același timp, autoritatea principilor creștini nu era suficient de consolidată pentru a pune bazele unei opoziții față de cauza protestantă, așteptându-se din partea papalității să fie inițiatoarea Cruciadei menită să alunge pericolul otoman.[77] Popularitatea Reformei protestante poate fi explicată și prin faptul că la jumătatea secolului al XVI-lea, superioritatea intelectuală protestantă era evidentă, neputându-se identifica un cărturar important care să susțină vechea credință. Acesta este practic și motivul pentru care Biserica romană s-a prăbușit rapid, fără a opune nici cea mai mică rezistență: pozițiile catolice erau mult prea slăbite pentru a fi implicate în războaie religioase sângeroase.[78] Reforma protestantă în Ungaria a diferit în punctele esențiale de cea din Europa Occidentală. În fapt, mai multe secte au fost capabile să creeze propria organizație ecleziastică și

---

[75] Tóth, *Old and New Faith,* p. 205.

[76] *Ibidem,* p. 211.

[77] *Ibidem.*

[78] István György Tóth atrage atenția asupra unui aspect deloc neglijabil: numărul de dioceze pierdute de Biserica catolică în însăși ziua dezastrului de la Mohács (29 august 1526), precum și faptul că jumătate din prelații maghiari, în frunte cu arhiepiscopii de Kalocsa și Strigoniu, Lászlo Szalkai și Pál Tomori, au murit pe câmpul de luptă. *Ibidem,* p. 212.

să devină o Biserică recunoscută.[79] În ceea ce privește cazul Transilvaniei, expansiunea Reformei protestante s-a derulat sub o formă diferită, Principatul conservând o poziție excepțională pe harta europeană a Reformei.[80] În acest context, au devenit evidente două tendințe: fie

---

[79] În Ungaria s-a păstrat prerogativa marilor seniori de a decide apartenența religioasă a unei regiuni. Aceștia practicau dreptul de patronaj asupra bisericilor de pe domeniul lor, astfel că viața religioasă de pe marile domenii a fost circumscrisă de decretele dietale din 1608, 1647, 1681. Legea din 1608 a stipulat libertatea de cult pentru sate, fiind reconfirmată în 1647. Pacea de la Viena (1606) a adus victoria Stărilor asupra autorității regale. Reiterată prin pacea de la Linz (1647), aceasta a lărgit drepturile protestanților maghiari și a statuat libertatea de cult pentru toți locuitorii Ungariei. Dieta de la Sopron a marcat reconcilierea dintre Stări și rege, aducând un compromis pe plan religios: articolele din anul 1681 admiteau libertatea cultelor luteran și calvin și prevedeau reîntoarcerea pastorilor (după ce în 1671 se organizase un complot împotriva împăratului, iar bisericile protestante fuseseră ocupate de trupele militare, fiind interzis ministeriatul pastorilor). Idem, "Les luttes entre les confessions en Hongrie et en Transylvanie (XVIe-XVIIIe siècles)", în Gaetano Platania (ed.), *Politica e Religione nell'Europa Centro-Orientale (sec. XVI-XX). Atti del 3 Colloquio Internazionale (Viterbo, 7-9 giugno 2001)*, Sette Città, Viterbo, 2002, p. 53; Cameron, *The European Reformation*, pp. 278-280.

[80] Idealurile lui Luther au găsit un teren propice receptării în mediul transilvănean, unde avem de-a face cu o națiune mândră de propria identitate și dornică de afirmare în contextul multietnic și pluriconfesional al Principatului. Permanentele raporturi comerciale au facilitat cunoașterea și difuzarea noilor idei, astfel că la 1524 exista deja la Sibiu o comunitate luterană care a început, cu susținerea contelui sas Marcus Pemfflinger, lupta împotriva clerului catolic al orașului. Instituționalizarea Reformei în rândurile germanilor transilvăneni a fost legată în mod particular de un alt oraș, Brașov și de o figură ilustră de intelectual, Johannes Honterus: prin intermediul tipografiei sale, acesta a adus la lumină numeroase scrieri, în limba latină și în limba greacă, printre care 2 opere latine în ediție îngrijită de Erasmus și o serie de lucrări cu caracter didactic. *Reformatio Ecclesiae Coronensis* a reprezentat textul fundamental, care a inspirat comportamentul în ambianța ecleziastică a autorităților citadine, Honterus inspirându-se din exemplul de la Wittenberg, dar cu un sens de moderație, caracteristică ce marchează, mai ales în mediul liturgic, Reforma la sași. Haosul care a urmat înfrângerii maghiare de la Mohács (1526) și mai ales luptele interminabile dintre Ferdinand de Habsburg și Ioan Zápolya pentru tronul Ungariei și al Transilvaniei au accentuat posibilitatea de difuzare a protestantismului nu doar la nivelul bogatei burghezii săsești, ci și la nivelul nobilimii maghiare (care a găsit în Reformă un bun susținător pentru atitudinea antihabsburgică și pentru aspirația de a acapara bunurile ecleziastice). Adeziunea nobilimii la protestantism a fost de o relevanță decisivă pentru viața religioasă a populațiilor rurale pentru că odată cu trecerea seniorului la noua credință, acesta a adus cu sine toată masa maghiară. Nobilii maghiari nu au putut să nu observe caracterul german al mișcării; pornind de la ideile lui Calvin, armonizate după *Consensus Tigurinus* din 1549 și îmbinându-le cu doctrinele reformatorilor de la Zürich, în mediul transilvănean și-a făcut loc o distincție tot mai clară: în timp ce sașii rămâneau luterani și legați de norma de credință augustană, națiunea maghiară trecea treptat la ideile calvine, devenind o susținătoare ferventă a calvinismului. Cesare Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel Tardo 500*, Jaca Book, Milano, 1981, pp. 39-44; Domenico Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, G. C. Sansoni Editrice, Firenze, 1970, p. 28.

înclinația protestanților spre divizare, fie creativitatea genială în a implementa experimente sociale și culturale.[81]Reforma protestantă a atras susținători și din locurile unde „dușmanii naturali ai Creștinătății", credincioșii profetului Mahomed, conduceau-un caz aproape unic în istoria universală a mișcării reformatoare.

Otomanii nu au împiedicat răspândirea ideilor reformatoare în teritoriile ocupate în regatul Ungariei, în jurul fostei capitale Buda.[82] Prima generație de reformatori se bucura deja de o mare popularitate în rândul satelor ocupate de turci: fostul franciscan Mihály Sztáray reușise, potrivit rapoartelor sale să pună bazele congregațiilor protestante în 120 de sate din teritoriul otoman.[83] Este de remarcat faptul că toleranța otomană față de reformatorii protestanți a fost una relativă, incidentală, depinzând de bunăvoința unui *bey* sau a altuia, ceea ce presupune că otomanii nu au avut o politică decisivă și consistentă față de Bisericile creștine active în teritoriile ocupate de aceștia.[84] Potrivit legii islamice, evreii și creștinii (ortodocși, protestanți, catolici, armeni)-în schimbul taxelor plătite periodic-beneficiau de o oarecare siguranță și puteau să-și conserve credința și instituțiile ecleziastice elementare (edificiile de cult acolo unde acestea fuseseră ridicate înainte de stăpânirea otomană și, dacă era cazul, puteau face reparații)[85]. Cu toate acestea, biserici noi sau biserici mai mari decât cele existente nu puteau fi construite, prozelitismul religios era interzis, iar procesiunile și baterea clopotelor au căzut în dizgrație.[86] Relevantă în acest sens este mențiunea lui Paolo Torelli cu privire la capela negustorilor din Belgrad, pentru a cărei

---

[81] *Ibidem*.

[82] Tóth, *Old and New Faith*, p. 216.

[83] *Ibidem.*

[84] *Ibidem.*

[85] Veghseo, *Catolice Reformare*, p. 19.

[86] "Et i Turchi per statuto e legge immutabile hanno di non dar ai christiani licenza di fabricar nove chiese, se bene non vietano di resarcire le vecchie, e rizzarle dai fondamenti, purché si trovi d'esservi state per il passato. E quest'ancora con molta spesa, sinché s'ha la licenza." Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 118 (1632), p. 401; vezi și Idem, *Old and New Faith*, p. 217.

ridicare și funcționare primiseră acord din partea turcilor, cu condiția să nu fie numită biserică, ci loc de rugăciune.[87]

Aceasta era situația când la sfârșitul anilor ’50 ai secolului al XVI-lea, din punctul catolic cel mai avansat în Orient, colegiul de la Viena, au pornit primele „patrule” de misionari iezuiți cu scopul de a pune bazele avanposturilor Companiei în teritoriile din care trebuia ulterior să înceapă contraofensiva catolică.[88] Curia generală a Companiei nutrea de mai mult timp un interes aparte pentru un proiect de extindere spre Polonia, dar pași concreți în această direcție nu au fost făcuți decât în momentul în care circumstanțele referitoare la politica internațională nu l-au determinat pe papa Paul III să caute în 1549 consolidarea legăturilor cu unicul regat oriental care putea contrabalansa preponderența Habsburgilor. În tabloul amplu al acțiunii diplomatice papale, iezuiții s-au pregătit pentru această sarcină, creând condițiile tehnice pentru o strategie cu o rază mare de acțiune: fondarea Colegiului germanic unde trebuiau să fie instruiți misionarii destinați activității de apostolat în Polonia și Ungaria; contemporan cu acesta a venit și instituirea colegiului de la Viena (1552), care intenționa să constituie platforma operativă pentru pătrunderea în Orient.[89] Devenea clar faptul că aspectele politice și sociale specifice teritoriilor în discuție nu permiteau o recucerire armată din partea catolicilor: cu siguranță nu în Ungaria, unde catolicismul era minoritar și cu atât mai mult nici în Transilvania, unde fusese abolit.[90] Contrareformei îi rămânea să parcurgă calea cea mai lentă, graduală, a persuasiunii, a propagandei, a politicii.

Misionarii catolici veniți în Ungaria vorbesc despre un „Babilon” de limbi și de religii, aspect deloc surprinzător dacă luăm în considerare diversitatea etnică și confesională a regatului Ungariei. Încă din Evul

---

[87] “Detti mercanti hanno una capella, la quale con grandissima spesa e sudor di sangue le fu dal Turco concessa tal facultà, ma però con patti che non si nominase chiesa, ma un loco o vero botega, dove facessero orattione”. Idem, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 24 (1623), p. 158.

[88] Madonia, *L’intreccio tra conflitti,* p. 358.

[89] *Ibidem.*

[90] *Ibidem,* pp. 358-359.

Mediu, înainte de Reforma lui Luther, Ungaria nu a fost țara unui singur cult: în afara catolicilor, trăiau sârbi, greci și români de confesiune ortodoxă, la sud bogomili eretici, iar la nord husiți. Pe parcursul secolului al XVI-lea, adepții religiei papiste au fost reduși la o minoritate confesională. Acestui aspect s-a adăugat marea invazie turcă, ce a determinat o deplasare a popoarelor slave (crescând astfel numărul creștinilor de rit grec), precum și instalarea comunităților de musulmani. Reforma protestantă aducea însă transformarea radicală.[91] Zilele în care Ungaria era numită pe bună dreptate *propugnaculum Christianitatis* erau acum de domeniul trecutului.[92] În acest context, necesitatea stabilirii misiunilor catolice în Ungaria otomană și în Transilvania devenea cu atât mai mare cu cât numărul preoților catolici era redus, iar prezența unor misionari bine pregătiți era gândită să contracareze pozițiile slăbite ale Bisericii catolice în teritoriul menționat. Dar varietatea limbilor (maghiară, germană, slovacă, croată, sârbă, română, ucraineană, turcă, latină) și a confesiunilor (catolici, ortodocși, luterani, calvini, antitrinitarieni/unitarieni, anabaptiști, sabatarieni, evrei, musulmani) avea să devină o adevărată provocare pentru misionarii provenind din Italia în ochii cărora Ungaria și Transilvania se prezentau ca adevărate

[91] Reforma luterană a ajuns la Buda și în orașele miniere ale Ungariei septentrionale concomitent cu momentul în care acestea se răspândeau în orașele imperiale și la curtea principilor germani. Nu este deloc surprinzător faptul că locuitorii germani ai Budei și ai celorlalte orașe vorbeau și, ceea ce este cel mai important, citeau în limba germană așa cum se petrecea în celelalte orașe germane. Unul dintre motivele pentru care Reforma calvină s-a bucurat de un succes atât de mare în Ungaria și Transilvania secolului al XVI-lea este tocmai faptul că Reforma luterană a rămas pentru mulți maghiari o mișcare fundamental germană, drept pentru care nobilii maghiari, orășenii și țăranii au preferat să adere la învățăturile lui Jean Calvin. Tóth, "Identità collettive: religione e nazionalità nell'Ungheria del XVII secolo", în Wolfgang Reinhard, Paolo Prodi (ed.), *Identità collettive tra Medioevo ed età moderna: Convegno internazionale di studio,* CLUEB, Bologna, 2002, p. 2.

[92] Seton-Watson, *Transylvania,* p. 315; "L'Ungheria, quale stata prima sancta et partoriva santi, et adesso partorisce maledetti, che adesso te piango cum Jeremia profeta profetae tui viderunt tibi falsa et stulta nec apariebant iniquitatem tuam, ut se ad penitentiam provocarent. Viderunt autem tibi assumptiones falsas, et ejectiones che adesso l'Ariana, i bugiardi profeti dicono che Cristo non' è figliol di Dio, et Caluinisti che nel santissimo sacramento non' è vero corpus di Christo, nè che papa è vero vicario di Christo." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 81 (1630), p. 300.

Babilonuri, „turnuri Babel” propriu-zise, așa cum observau în mod repetat în scrisorile adresate cardinalilor romani.[93]

După Conciliul din Trento (1545-1563), prin intermediul vizitatorilor apostolici, Sfântul Scaun și-a manifestat interesul față de situația credincioșilor locuind teritoriile ce trebuiau recuperate pentru catolicism, dar și față de sarcinile și posibilitățile convertirii catolice. La 1580 Papa Grigore XIII a trimis doi vizitatori apostolici, Pietro Cedulini, episcop de Nona, care trebuia să viziteze Constantinopolul și regiunile meridionale, în timp ce franciscanul Bonifaciu de Raguza, episcop de Stagno se îndrepta spre nord cu scopul de a aduna informații privitoare la situația catolicilor din Dalmația, Bosnia, Slavonia, Croația, Serbia și Ungaria.

Roma trimitea odată cu episcopul Bonifaciu două încărcături masive spre Balcani și Ungaria otomană, constând în sute de cărți de diferite dimensiuni: missale, catehisme, rezoluțiile Conciliului tridentin, precum și alte lucrări în limbile latină, italiană și greacă ce urmau a fi distribuite călugărilor și preoților seculari.[94] Instrucțiunile detaliate date episcopului de Raguza de către Sfântul Scaun dezvăluiau faptul că sarcina primului vizitator apostolic în aceste teritorii de frontieră nu era doar aceea de a distribui cărțile în Ungaria otomană, dar și de a confisca și arde cărțile periculoase după trimiterea unei copii Romei în vederea examinării.[95] Bonifaciu trebuia să străbată și Transilvania, dar a murit la Timișoara, la începutul anului 1582. Planurile Sfântului Scaun includeau încă de atunci o vizită în Transilvania, iar după constituirea Congregației *de Propaganda Fide,* situația Principatului calvin și mai ales a populației catolice din Secuime a ocupat un loc important în politica Romei.[96]

---

[93] Idem, *Identità collettive*, p. 1.

[94] Idem, “Missionaries as Cultural Intermediaries in Religious Borderlands: Habsburg Hungary and Ottoman Hungary in the Seventeenth Century”, în Heinz Schilling, István György Tóth (eds.), *Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1700,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006,p. 106.

[95] *Ibidem.*

[96] Idem, *Primul recensământ catolic*, p. 274.

La 1607, Antonio Velislavi, abate de San Sergio și Bacco (Albania) și Ignatio Alegretti erau trimiși de Papa și de Sfântul Oficiu în regatul Ungariei, în provinciile Posega, Lrieni și Timișoara, precum și în regiunile înconjurătoare cu scopul de a vizita populația catolică și de a acorda acesteia asistență spirituală în lucrarea de salvare a sufletului. Congregația *de Propaganda Fide* începea treptat să devină conștientă de realitățile locale, misionarii contribuind cu informații. La 1622 Giacomo di Niccolò își exprima dorința de a propovădui printre „infidelii" din părțile Ungariei supuse turcilor în vederea ghidajului spiritual al laicilor catolici care aveau o mare nevoie de miniștri catolici, plecând de la principiile carității creștine, ale zelului și ale *salus animarum.*[97]La 1623 Pietro Massarecchi, preot albanez, informa Congregația *de Propaganda Fide* că vizitase până atunci Bulgaria și ajungând la Belgrad, se pregătea să se îndrepte spre Bosnia și Ungaria.[98] Massarecchi avea să se oprească la sud de Ungaria și să scrie o relație concisă despre situația catolicismului, insistând asupra comportamentului episcopilor în teritoriile ocupate de otomani și propunând reorganizarea ierarhiei ecleziastice fără participarea suveranului maghiar și a episcopilor aleși de acesta.[99]

Tot la 1623 Paolo Torelli considera necesar să informeze Congregația *de Propaganda Fide* cu privire la starea spirituală a acestor teritorii pentru a se întreprinde măsuri în serviciul lui Dumnezeu și în folosul extinderii credinței catolice.[100]Potrivit raportului lui Antonio Velislavi și Ignatio Alegretti, adresat Romei, la frontierele *Christianitatis* se afla un număr mare de creștini aparținând Bisericii romane și care

---

[97] "Don Giacomo di Niccolò prete Raguseo oratore humilissimo espone alle Signorie Loro Illustrissime che ha desiderio di andare tra infedeli nelle parti d'Vngheria sottoposta alli Turchi, per giovare a quelli poveri Catolici, quali hanno carestia grande de ministri Catolici, et questo solo mosso da carità Christiana, e zelo della salute del prossimo." Idem, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 17 (1622), p. 146.

[98] "Doi mesi sono, come mi trovo in viaggio con haver per gratia di Dio finito la visita di Bulgaria, et arrivato a Belgrado, detta Albagreca, per fare quella d'Ungheria et Bosna". *Ibidem,* doc. 23 (1623), p. 155.

[99] Veghseo, *Catolice reformare,*p. 52.

[100] "Mi comanda che debbe informarlo del stato et di necessità di questi paessi, non gli dico altro vinea quidem magna, et operarii pauci, son certo quanto Vostra Signoria volentieri abracia le cose che ridondano in servizio di Dio et augmento della santa religione."Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 24 (1623), p. 157.

respectau comandamentele apostolice, dar care se dovedeau a fi ignoranți în ceea ce privește învățăturile de credință ce individualizau *fedele* modern: neavând posibilitatea de fi ghidați din punct de vedere spiritual, aceștia se confesau și primeau comuniunea o dată pe an, iar mulți dintre ei nu cunoșteau *Pater Noster, Ave Maria* sau *Credo*.[101]Același raport vorbește despre condițiile particulare ale misiunii catolice în teritoriile aflate sub dominație otomană, precum lipsa conventelor sau a personalului ecleziastic.[102]

În organizarea misiunilor, Congregația *de Propaganda Fide* trebuia să acționeze în 2 direcții: 1. Activitatea pastorală la nivelul credincioșilor catolici locuind în teritoriile aflate sub dominație otomană, în particular Ungaria și Transilvania; 2. Activitatea misionară în rândul protestanților și a creștinilor de rit răsăritean prezenți în număr mare în teritoriile menționate anterior.[103]La 1626 misionarii franciscani din provincia Preasfântului Mântuitor (Ungaria) înaintau papei Urban VIII o cerere în 4 puncte: 1. În conformitate cu vechile privilegii și libertăți, să poată administra sacramentele în orice loc, preluând autoritatea preotului

---

[101] "Nel 1607 Don Antonio Velislaui, abbate di Santi Sergio e Bacco in Albania et Don Ignatio Alegretti furono mandati dalla Santità di Nostro Signore et del Santo Offitio nel regno di Vngaria nelle provincie intorno al Danubio, di Possega, Lrieni e Temisuari, et altri luoghi circonvicini, a visitare quelli religiosi e popoli Cattolici con autorità di assolverli et procurarli di bisogni spirituali dalla Sede Apostolica, nelli qualli luoghi si trovano migliara di Christiani et per la maggior parte fidelissimi e devotissimi et obedientissimi alli commandamenti apostolici, ma per lo più ignoranti delle cose pertinenti al Christiano, et non haver chi loro insegni, li quali si confessano et communicano una volta l'anno, et molti non sanno né Pater Noster, né Ave Maria, né Credo." *Ibidem,* doc. 11 (1607), p. 128.

[102] Principalele elemente catolice erau reprezentate de frații minoriți provenind din provincia Bosnia-Argentina. La 1618, fiind numit episcop de Belgrad de către papa Paul V, Pietro Cattich de Sibenico lua drumul spre reședința sa; solicitarea sa de a celebra oficiile ecleziastice în cele șapte provincii justifica deplasarea acestuia spre Mohács, unde se confrunta cu un număr redus de creștini spre deosebire de populația calvină majoritară. La 1624 franciscanii observanți din provincia Bosnia-Argentina erau preocupați de numărul mic de credincioși pe care au reușit cu greu până la acel moment să-i mențină în cadrul Bisericii romane, drept pentru care solicitau o soluție din partea Congregației *de Propaganda Fide*: "Per tanto li detti frati hanno mandato qui un difinitore, e secretario della provincia, li quali in nome di tutti supplicano in visceribus Jesu Christi alla Santità Vostra come padre e pastore universale de tutti che si degna provedere di qualche opportuno remedio che non si perda in un subito quel poco di fedeli che sin hora con tanto sangue e sudore s'è mantenuto e loro s'obligano di pregarli dal Signore longa conservatione per l'utile della sua Santa Chiesa." *Ibidem,* doc. 27 (1624), p. 166.

[103] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 47.

parohial în absența acestuia; 2. Atâta timp cât în teritoriile aflate sub dominație otomană nu rezida episcop, ci vicar, să poată institui miniștri de cult care să aibă facultatea de a-i absolvi pe penitenți; 3. Să poată consacra preoți; 4. Să poată suplini absența episcopilor.[104] În același an, franciscanul Alberto Rengjich, episcopul de Samandria, scria Congregației *de Propaganda Fide* că a efectuat o vizită pastorală la Szeged și că voia să ajungă și în celelalte teritorii, dar zgomotul armatelor lui Gabriel Bethlen și ale Imperiului otoman l-au împiedicat.[105] Un an mai târziu, același Alberto Rengjich scria Congregației, preocupat fiind de găsirea unui mod de a ajuta câțiva preoți în vederea acordării asistenței spirituale catolicilor din teritoriul situat între Timișoara și Transilvania.[106] Episcopul de Samandria revenea cu o scrisoare prin care aducea la cunoștința Congregației că s-au ales persoanele care urmau să preia misiunea în satele dintre Timișoara și Transilvania.[107]

Congregația *de Propaganda Fide* se implica activ în organizarea misiunilor în teritoriile de la frontierele *Christianitatis* atât prin trimiterea

---

[104] *Provintia Vngariae Salvatoris ordinis minorum regularis observantiae in partibus Turcharum humiliter petit, ut pro salute animarum in scriptis concedere digneretur, Primo. Ut secundum antiqua nostra privilegia possint fratres sacramenta omnia, cum licentia parochorum in illorum absentia administrare. 2. Ut det facultatem absolvendi ab haeresi, et aliis casibus reservatis, etiam in Bulla Coenae Domini, ratio petitionis est, quia in ditione Turcica nullus episcopus vel vicarius residet, ad quos pro absolutionis beneficio paenitentes mitti possint, quae quidem facultas ministris provintialibus, tam praesentibus, quam futuris, committi potest, qui etiam in quolibet conventu unum vel duos confessores cum hujusmodi facultati instituere possit. 3. Ut chrismate veteri liceat uti, donec fratres novum habere possint. 4. Ut propter penuriam et magnam distantiam episcoporum det facultatem eidem provincae, ut fratres extra quatuor tempora a quocumque episcopo proximiori, cujus praesentiam primo habere possint.* Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 40 (1626), p. 184.

[105] "Io son stato in visita a Seghedino, e volevo passar oltre, ma li rumori delli eserciti di Betlem e di Turchi, mi hanno tratenuto." *Ibidem*, doc. 58 (1626), p. 225.

[106] "Pochi giorni sono che ho dato risposte sufficienti per quello che mi vien comandato da quella Sacra Congregatione, nè occorse replicare altro intorno all'ordine che mi danno di havere intelligenza col illustrissimo nuntio di Germania e arcivescovo di Strigonia, per trovare modo di dar aiuto a un paio di sacerdoti per servitio di quei popoli tra Temesuar e Transiluania, che stanno questi spersi senza aiuto spirituale per le cause che già gli ho esposto." *Ibidem*, doc. 63 (1627), p. 239.

[107] "Già sono provisti li sacerdoti per quella missione di quei villaggi tra Temesuar e Transiluania, e uno da alcuni mesi in qua è andato e procura si facci un poco di fabrica per la chiesa, acciò habbia migliore principio, perché quei popoli come hanno già fatto il callo di non confessarsi e di non vedere e sentire le messe, così si rendono molto difficili a ridursi a quest'opera." *Ibidem*, doc. 65 (1627), p. 242.

de misionari, cât și prin oferirea de subsidii materiale și financiare necesare desfășurării activității de apostolat. Din raportul lui Simone Matkovich aflăm că acesta obținuse din partea Propagandei trimiterea mai multor misionari catolici și a doi preoți seculari în teritoriile Slavoniei și ale Ungariei otomane.[108] Același Simone Matkovich amintea la 1631 că obținuse din partea Congregației un alt preot în vederea desfășurării activității de apostolat în părțile Ungariei otomane, dar sublinia absența obiectelor de cult, cauză directă a insuccesului misiunii catolice.[109]

La 1626 franciscanul Alberto Rengjich scria papei Urban VIII despre publicarea jubileului anului sfânt 1626 în toate teritoriile care intrau sub jurisdicția episcopului de Samandria; relatarea sa își dovedește o dată în plus importanța deoarece ridica problema populației catolice din Transilvania care nu era din punct de vedere jurisdicțional în provincia Bosnia-Argentina, dar care avea nevoie de asistență spirituală, drept pentru care cerea insistent permisiunea de a aduce la cunoștința tuturor catolicilor din Principat anul jubiliar.[110] Se pare că cererea misionarului a fost acceptată din moment ce la sfârșitul anului 1626,

---

[108] "Et havendo ottenuto dalla Sacra Congregatione de Propaganda Fide alcuni missionarii di diverse religioni e doi preti secolari per li varii bisogni". *Ibidem*, doc. 105 (1631), p. 358.

[109] "Simone Matteokouich sacerdote Bosnese humilmente espone a Vostra Eminenza che havendo ottenuto dalla Sacra Congregatione de Propaganda Fide un prete per missionario nelle parti d'Vngheria sotto l'Turco si trova sprovisto di molte cose necessarie, come paramenti e calici, per mancamento di quali vien anco mancar il frutto della missione, non potendosi scorrere da villa in villa e da un luoco all'altro, per non si trovar in quelli nè chiese, ne suppelettile per quelle necessarie." *Ibidem*, doc. 112 (1631), p. 373.

[110] "Il vescovo di Samandria nelle parti dell'Vngheria soggetta al dominio del Turco espone alla Santità Vostra che havendo havuto per gratia dalla Santità Vostra di pubblicare il giubileo dell'anno santo per questo anno del 1626 in tutti i luoghi della sua cura, e amministratione il che ha fatto con molta sodisfatione e divotione di questo Christianesimo. Trovando hora alcuni popoli convicini che non sono della cura dell'oratore, ma sono nel Principato di Transilvania, e non possono conseguire il detto giubileo, nei luoghi della detta cura dell'oratore desiderano di conseguire questa gratia. Perciò si supplica humilmente la Santità Vostra che l'oratore possa pubblicare e dillatare il detto giubileo nell'istessa forma a lui concessa a tutti quei Christiani, che sono nel Principato di Transilvania, acciò che partecipino d'un tanto gran dono". *Ibidem*, doc. 42 (1626), p. 187.

Alberto Rengjich scria Congregației *de Propaganda Fide* pentru a răspunde la trei scrisori primite de la Roma și datate 29 septembrie; ca răspuns la prima scrisoare, misionarul mulțumea Congregației pentru jubileul procurat în folosul catolicilor din Transilvania, așteptând bula papală în acest sens.[111]

La 1629 János Darko Nagyajtai oferea Congregației o descriere amplă a Transilvaniei: „*Transilvania, care per diametru în lungime și lățime măsoară 45 de mile maghiare, echivalentul a 280 de mile italiene, este o țară foarte bogată, numărându-se printre cele mai populate și bogate țări din Europa. A fost parte componentă și provincie a regatului Ungariei, de care s-a separat în 1545, când a fost dată de sultanul Süleiman reginei Izabella, văduva regelui Ioan și copilului lor, Ștefan Ioan numit și Ioan Sigimund. Dacă până la acel moment s-a conservat puritatea catolică, sub domnia reginei văduve a pătruns erezia luterană, iar sub domnia fiului său a pătruns și cea ariană; acestuia i-a urmat Ștefan Báthory, iar lui, devenit rege al Poloniei, fratele său Cristofor, apoi fiul acestuia Sigismund, cardinalul Andrei, iar în urma unor răscoale sub Ștefan Bocskai, unchi matern al lui Sigismund, conducător al nemulțumiților maghiari și transilvăneni, a pătruns și calvinismul, o altă erezie perfidă. În prezent, sub Gabriel Bethlen, domnesc principi eretici.*

Populația Transilvaniei este de diferite națiuni, dar cei mai mulți locuitori sunt secuii, de condiție umilă. Alții se numesc sași care au rangul de nobili, întru totul diferiți în îmbrăcăminte și limbă de primii. Mai sunt și maghiarii, nobili și iobagi, care s-au împrăștiat printre ceilalți și, în final, sunt câteva locuințe ale iobagilor valahi, întru totul diverși de ceilalți. Toți însă sunt supuși domniei unui singur principe, chiar dacă sașii se bucură de privilegii ca orășeni liberi.

[111] "In un istesso giorno mi trovo con tre lettere di quella Sacra Congregatione date tutte tre sotto li 29 di settembre in diversi propositi. In risposta delle quali: Alla prima rengratio infinitamente alla gratia del giubileo procurato da Nostro Signore per quelli popoli di Transiluania, della quale starò aspettando il breve, come mi offeriscono, e all'hora procurarò di servirmi al possibile." *Ibidem,* doc. 59 (1626), p. 227.

Principele care domnește în prezent, așa cum nu e dușman deschis catolicilor din Transilvania, tot așa e prieten al tuturor celorlalți eretici.

Un singur episcop a fost dintotdeauna în acel regat, numit al Transilvaniei, a cărui catedrală și cler era la Alba-Iulia, reședință ordinară a principilor regnanți, mereu numit de regii maghiari; acolo au rezidat episcopii până la pomenitul Ștefan Bocskai, când au fost alungați pe motiv că erau partizani austrieci, astfel că cel care azi trăiește, rezidă în Giavarino[112]*, în Ungaria, ca și canonic al acelei biserici, nici măcar vicarului său nu-i este permis să intre în Transilvania, care este abandonată în ceea ce privește păstorul spiritual.*

[...] atâta timp cât Transilvania este redusă la ultima dintre mizerii pentru introducerea ereziilor de orice fel, aceasta este rău, deoarece lipsind puținii catolici curați, aceștia rămân pradă rapacității eretice.

De aceea catolicii, printre care se numără cei din rândul nobilimii maghiare și, în cel mai mare număr, secuii, au trimis un transilvănean la picioarele domnului nostru, cerând să le acorde ajutor, întrucât din cauza lipsei de păstori sunt în pericol să-i piardă și pe catolicii rămași, această persoană trimisă de ei este un secular catolic, foarte erudit [...] aceeași persoană ca cea mai importantă dintre secui și îndrăgită de nobilimea transilvană ar putea fi promovată la sacerdoțiu și trimisă în misiune cu autoritatea necesară în absența episcopului."[113]

János Darko Nagyajtai scria din nou Congregației după ce a asumat sacerdoțiul și, trebuind să ia calea Principatului în calitate de misionar, amintea cele necesare pentru o asemenea sarcină pastorală: să primească scrisorile Congregației menite să ateste facultățile sale misionare; să preia funcția de vicar apostolic în Transilvania; să i se confere facultatea de a absolvi; să i se acorde subsidii financiare pentru a

[112] Győr.

[113] Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 75 (1629), pp. 278-279.

putea efectua lunga călătorie și pentru a cumpăra cărți; să afle decizia Congregației privind ridicarea unei școli de institutori catolici.[114]

Din 1630 se poate vorbi despre o intensificare a prezențelor misionare în spațiul transilvănean. La 1631, în raportul său către Congregație, Vincenzo Pinieri se recomanda drept doctor în teologie, ministru provincial al Transilvaniei, al părților superioare ale Ungariei, al Valahiei, Moldovei și Bulgariei, comisar general și misionar apostolic, comisar și vizitator general al provinciilor Rusia și Lituania.[115] Un an mai târziu, Pietro Massarecchi informa Congregația despre intenția sa de a vizita Caransebeșul și despre trimiterea unui preot în persoana lui don Biagio de Diacovo pentru a veni în întâmpinarea exigențelor devoționale ale credincioșilor transilvăneni, fiind conștient de lipsa personalului ecleziastic, în particular de absența unui episcop și de

---

[114] "Havendo di già per gratia della Sacra Congregatione con l'altri ordini ricevuto il sacerdotio, Giovanni Darko Transiluano, e dovendo come missionario andare alla cultura di quella desolata patria, riverente riccorda quello stima necessario per tal viaggio. Che per il buon successo della missione sia accompagnato con lettere della Sacra Congregatione così alla maestà dell'imperatore, come al principe di Transilvania. Che sia già spedito come vicario apostolico nel vescovato di Transilvania, giaché quel vescovo è risoluto di non andarvi, mentre vive il presente principe per tema che ha di questo. Che in oltre se li diano quelle facoltà d'assolvere, ricever l'heretici et apostati, etc., che in simili paesi si suole come deve alli missionarii. Che oltre il sufficiente viatico, se li assegni alcuna provisione a fine di poter scorrer quel paese vastissimo e bisognissimo d'ogni aiuto con dargli di comprar alcuni libri in Venetia, quali non si trovano in quella provincia. Che la Sacra Congregatione concluda, e li commetta, quello intende sopra l'eretione d'una scuola di maestri Catolici per servitio di quella anime, supplicando si degnino spedirlo per non poter egli tratteniersi più in Roma, dove ha consumato quel poco che havea in spatio di quasi cincque mesi etc." *Ibidem*, doc. 76 (1629), p. 282.

[115] *Frater Vincentius Pinerius a Monnte Flascone ex provincia Romana artium et sacrae theologiae doctor, in Transiluania et partibus superioribus Hungariae Valachiae Moldauiae et Bulgariae minister provincialis, commisarius generalis et missionarus apostolicus, nec non provinciae Russiae et Lituaniae commisarius et visitator generalis ordinis minorum conventualium Sancti Francisci. Ibidem*, doc. 111 (1631), p. 371.

cererile laicilor privind asistența spirituală.[116] La 1633, Congregația *de Propaganda Fide* adresa o scrisoare părintelui Benedikt Radzinski, exprimându-și intenția de a face o vizită apostolică secuilor din Transilvania și altor catolici prezenți în Ungaria otomană, în diocezele regatului maghiar în care nu rezidau episcopi cu scopul de a avea informații asupra situației și necesităților spirituale ale laicilor. O vizită în Secuime era în viziunea Romei de o importanță majoră, întrucât potrivit notei canonicului Marton Bogdano de Zagreb, în acea parte a Transilvaniei era un număr mare de catolici care avea nevoie de asistență spirituală, aspect ce nu putea fi neglijat de Biserica romană contrareformatoare.[117] La 1633 Fulgenzio de Jesi scria Congregației despre catolicii care trăiau în comitatul Ciuc, adică în Secuime, teritoriu de misionariat aflat sub controlul principelui Transilvaniei și despre dificultățile privind deplasarea înspre acel teritoriu, dată fiind prezența covârșitoare a „ereticilor" și a „schismaticilor".[118] Soluția imaginată de

---

[116] "Io per proveder a quelli christiani, le settimane passate, quando tornai dalla visita, mandai un sacerdote prete da bene accomodandolo di dieci tolleri con darli ordine che ritornasse circa li 15 di marzo che facilmente sarei andato a visitarli ancorché sono quattro giornate lontano da qui verso Sebisc in Transiluania, e per quel che intendo, doppo essere sotto il Turco, non è stato vescovo fra loro, et i poverini molto lo desiderano, se haverò con chi e con che, anderò. Dico con che perché vorrei che hormai mi capitasse quella misera provisione."; "Io per consolar quelli Christiani in questi giorni santi mandai un prete per nome Don Biagio". *Ibidem,* doc. 119 (1632), p. 405; doc. 121 (1632), p. 410.

[117] "Al padre Benedetto Radzinense minore conventuale. Desiderando questa Sacra Congregatione di far una visita di popoli Sicoli della Transiluania, e d'alcun altri ch'habitano l'Ungaria sotto il Turco, nelle dioccese de vescovi di questo regno che non risedono, a fine solo d'haver certa relatione di essi, e dello stato e bisogni loro spirituali ha risoluto di valersi di Vostra Paternità per il buon testimonio che di lei qui hanno dato con loro lettere alcuni signori di cotesti parti, et a bocca il padre Vincenzo Pinieri già provinciale di Transiluania, e missionario della medesima Sacra Congregatione [...] La visita di Sicoli preme grandemente a questi miei eminentissimi signori perché come vedrà dall'aggionta nota del canonico Marton Bogdano di Zagrabia, in quel tratto della Transiluania v'è gran numero di Cattolici." *Ibidem,* doc. 132 (1633), p. 451.

[118] *Hoc plane idem dicendum de Catholicis, qui sunt in comitatu Chikiensi sive in Sicuglia, quae (ut fratres mihi retulerunt) est magna regio principi Transylvaniae heretico subjecta, ubi eo majus est periculum animarum, quo magis distant a pastoribus, et quo difficilior est transitus etiam fratribus nostris ad illas partes, et quo magis sunt circumdati ab haereticis et scismaticis. Ibidem,* doc. 133 (1633), p. 454.

acesta, derivând din experiența sa misionară, în vederea îmbunătățirii situației catolicilor și a propagării „adevăratei credințe” consta în numirea unui episcop în Secuime, în persoana unui predicator zelos, cu o viață exemplară, ghidată de preceptele evanghelice, a cărui rezidență urma să fie instituită în conventul de la Șumuleu-Ciuc și care urma să fie întreținut, asemenea celorlalți franciscani, prin donațiile laicilor.[119]

La 1634 era rândul provincialilor Ungariei și Transilvaniei să sublinieze absența personalului ecleziastic din Transilvania și să solicite Congregației trimiterea momentană a unui număr de zece preoți pentru a veni în întâmpinarea exigențelor devoționale ale catolicilor din Principat[120], cerere aprobată de Roma.[121] La 1635, Antonio Palelli scria Congregației în vederea aprobării solicitării sale de a-l însoți pe Francesco Antonio de San Felice în teritoriile de misionariat[122], dar ministrul general al franciscanilor, Giovanni Battista Berardicelli de Larino comunica secretarului Congregației, Francesco Ingoli, că Fra Antonio era de bune moravuri și conduită, dar de o pregătire medie, dispus să învețe, dar nu să instruiască pe alții, atâta timp cât pregătirea sa era lipsită de cursurile

[119] *Haec autem omnia ego humillimus et inutilis orator, non tantum didici ex auditu, sed experientia certa quatuor annorum et ultra quibus in partibus illis sum versatus. Efficax autem remedium ob curam tanti mali et praeservativum boni, et ad fidei propagationem optimum meo debili judicio fore videtur, nempe quod inter Siculos unus zelosus et exemplaris episcopus constituatur, saltem titularis, qui in monasterio nostro Chikiensi posset habere suam residentiam, et de elemosinis cum aliis fratribus vivere. Ibidem.*

[120] *Ibidem,* doc. 144 (1634), p. 486.

[121] *Sacra Congregatio decrevit ut infra: Prima missionem praefatorum fratrum addita Transiluaniae provincia confirmavit mandavitque litteras patentes missionis pro illis expediri cum decem sociis ejusdem ordinis, quos jussit per eos nominari ut possint fieri consuetae diligentiae circa eorum ad hujusmodi missionem idoneitatem. Ibidem,* p.487.

[122] “Vengo con questa a supplicare Vostra Signoria Illustrissima di voler oprare con la Sacra Congregatione ch’io sia uno delli suoi compagni (n.a. Francesco Antonio de San Felice) perché essendo egli stato mio antico maestro so e già me l’ha detto che n’haverà gusto particolare ed io riceverei speciale consolatione di indrizzarmi ad sopra si santa sotto la sua guida da me conosciuta, e sperimentata”. *Ibidem,* doc. 163 (1635), p. 531.

de filosofie și teologie.[123] Acest lucru demonstrează încă o dată că avem de-a face cu un *framework*, un cadru de referință în care Congregația *de Propaganda Fide* a încercat să mențină desfășurarea activității de apostolat în teritoriile de misionariat prin instituirea unui control aproape exclusiv asupra acestora. În ciuda standardelor înalte stabilite încă de la început, Congregația a fost nevoită să facă compromisuri în vederea adaptării la realitățile locale întâmpinate de misionari.

Iată că Transilvania era integrată în ecuația catolicismului post-tridentin european, deci intra categoric în categoria teritoriilor de misionariat. Mai mult decât atât, aflăm din dialogul permanent Congregație-misionari că Transilvania nu a intrat în categoria teritoriilor de misionariat *in partibus infidelium* în ciuda faptului că un episcop nu a mai rezidat în teritoriu până la începutul secolului al XVIII-lea.[124] Venirea în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicilor transilvăneni a fost acordată așadar misionarilor franciscani, puținilor preoți seculari și *licenziati*-lor[125], care privați de o pregătire adecvată, nu au putut decât să conserve condițiile unei Biserici medievale și să contribuie la perpetuarea unei forme populare a catolicismului în detrimentul unei forme elitiste. Acest aspect probează o dată în plus ipoteza potrivit căreia în Transilvania secolului al XVII-lea vorbim despre un catolicism militant și restaurator mai degrabă decât unul reformator, disciplinat și regularizator.

În cazul Ungariei și al Transilvaniei, asistăm la o acțiune organizată de *reconquistă* întreprinsă de Habsburgi începând cu anul

---

[123] "Al padre generale de minori conventuali che informi delle qualità e sufficienza dell'oratore. Francesco Ingoli secretario. Die 28. Augusti 1635. Questo Fra Antonio è giovane di 27 anni in circa, di bona vita e costumi, ma di mediocre sufficienza, atto ad imparare, non ad insegnare, perché non ha fatto il corso di filosofia e theologia. Fra Giovanni Battista ministro generale di minori conventuali." *Ibidem*, p. 532.

[124] *Ibidem*, doc. 223 (1636), p. 688.

[125] *Licentiatos saeculares, qui eis baptizant et legunt postillam diebus festivis, aliquae autem nec tales habent.* Idem (ed.), *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania: 1627-1707*, MTA-Tudomány Intezét, Roma-Budapest, 1994, doc. 32 (1657), p. 303.

1683, având caracterul unei cruciade.[126]Iezuiții, principalii artizani ai restaurației catolice, au demarat propriile demersuri pe mai multe fronturi, din Cluj (Transilvania) în Gorizia (Carniola), trecând prin Eger, Trnava, Sopron, Köszeg, Komárno. Membrii Societății lui Iisus au urmat de cele mai multe ori avansul trupelor imperiale[127], restaurând cultul în orașe și sate: misiunea dobândea astfel caracterul unui ajutor temporar acordat micilor comunități catolice dispersate.[128] Misiunile iezuiților în Ungaria urmau în realitate un program de Contrareformă pus în practică de mult timp de episcopul de Wiener-Neustadt, devenit arhiepiscop de Strigoniu și primat al Ungariei, Leopold Kollonich. Aceasta era de fapt una dintre trăsăturile distinctive ale acestor misiuni catolice: faptul de a se extinde în teritorii aproape exclusiv protestante. Termenul „misiune" nu mai avea aceeași semnificație ca pentru teritoriile majoritar catolice, ci desemna mai presus de toate o organizare ecleziastică adaptabilă, fără episcop, fără bunuri, uneori fără biserică, dependentă direct de Roma, de Congregația *de Propaganda Fide*.[129] Vorbim totodată despre două structuri paralele de misiuni în două zone distincte: misiunea „romană" pentru populația preponderent slavă și cea „locală" pentru catolicii maghiari.[130]

---

[126] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 79.

[127] Problema convertirii la catolicism a soldaților din armatele imperiale se punea încă din prima jumătate a secolului al XVII-lea; astfel, franciscanul Giovanni Battista de Terugia cerea Congregației trimiterea în teritoriile otomane a unui număr mare de preoți, în particular germani, prin mijlocul cărora mulți militari puteau fi aduși în sânul Bisericii catolice, or neavând personal ecleziastic care să predice în limbile vernaculare, nu se putea face niciun progres spiritual: "Ha bisogno di molti sacerdoti, specialmente Alemani, per mezzo de quali promettono molti soldati cesariani heretici di convertirsi, se havessero sacerdote del suo linguaggio, et è in verità danno grande, che dove si vede per mancamento de sacerdoti idonei non propagarsi la fede, già tanti anni fa pianta, non si soccorri conforme i bisogni, et se fosse a me data auttorità, trovarei sacerdoti atti, et che molto volontieri verrebbero a fare questo frutto spirituale". Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 245 (1636), p. 799.

[128] Chatellier, *La religione dei poveri,* p. 79.

[129] Despre o situație similară putem vorbi în cazul Angliei și al Țărilor de Jos, al Irlandei sau al Germaniei septentrionale și al Scandinaviei. *Ibidem*, p. 82.

[130] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 55.

CAPITOLUL 4
TOLERANȚĂ ȘI INTOLERANȚĂ CONFESIONALĂ LA MARGINILE CREȘTINĂTĂȚII. CADRUL LEGAL AL PRINCIPATULUI TRANSILVANIEI ÎN SECOLUL AL XVII-LEA ȘI UNIVERSUL MISIUNILOR CATOLICE

În cele trei secole de istorie europeană aflate la granița dintre medieval și modern (perioadă cunoscută și sub numele de epoca premodernă), niciun episod nu s-a dovedit mai notoriu sau mai terifiant pentru ilustrarea conceptului de „intoleranță religioasă" decât masacrul din Noaptea Sfântului Bartolomeu (23-24 august 1572). Episodul a început cu asasinarea lui Gaspard de Coligny, lider politic și militar al calvinilor francezi (hughenoți), a continuat cu uciderea elitei, a nobilimii hughenote și s-a sfârșit cu asasinarea a două mii de calvini în Paris și a altor trei mii în celelalte orașe franceze.[1] La 1575 regele Franței, Henric III (1574-1589), motiva masacrul petrecut în urmă cu 3 ani prin necesitatea de a stârpi „erezia".[2]

---

[1] Manifestările de violență criminală de mare amploare trebuie înțelese în contextul mai larg a ceea ce istoria europeană cataloghează drept „războaiele religioase din Franța" (1562-1598). Alături de succesul luteranismului, creșterea popularității calvinismului a generat valuri de persecuții ale noii denominațiuni protestante care începea să câștige teren în Europa și, în mod particular, în Franța (marea majoritate a hughenoților a îmbrățișat învățăturile lui Jean Calvin). Masacrul din noaptea de 23/24 august 1572 a fost urmarea imediată a unei serii de evenimente: tratatul de la Saint Germain (prin care se punea capăt celui de-al treilea război religios din 1570), alianței matrimoniale încheiate între Henric III de Navarra (protestant) și Maria de Valois (catolică) la 1572 și tentativei de asasinare a amiralului Gaspard de Coligny. http://www.britannica.com/event/Massacre-of-Saint-Bartholomews-Day, accesat la data de 08.06.2016, ora 11:36; a se vedea și Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 95-96.

[2] Implicat în masacrul din Noaptea Sfântului Bartolomeu, Henric III a continuat să aibă un rol activ în războaiele religioase și pe parcursul anilor 1572-1573, conducând asediul de la La Rochelle, un atac militar de mari proporții împotriva orașului hughenot. Robert J. Knecht, *Hero or Tyrant? Henry III, King of France, 1574-89,* cap. Catholic Hero și The Siege of La Rochelle, Routledge, London, New York, 2016, https://books.google.ro/books?id=ay8HDAAAQBAJ&pg=

Istoria toleranței și a intoleranței confesionale își are rădăcinile în această perioadă de mari frământări, când Reforma protestantă și Reforma catolică/Contrareforma au pavat calea spre persecuția religioasă și conflictul confesional la scară continentală.[3] Cu mult timp înainte de

---

PT99&dq=henri+III&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwi3svW2ipjNAhUHHxoKHe_qAssQ6AEIJDAB#v=onepage&q=henri%20III&f=false, accesat la data de 08.06.2016, ora 12:10.

[3] Ruptura religioasă provocată de Reforma protestantă a impus problema coexistenței diferitelor confesiuni, fondate pe exclusivismul dogmatic și aspirând spre monopolul eclezial și religios al comunității de credincioși. S-a pus așadar în discuție problematica toleranței, menționându-se punctele slabe și punctele tari. Dintre argumentele împotriva toleranței, menționăm: 1. Delict împotriva adevărului ([*Haeretici] meruerunt non solum ab Ecclesia per excomunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur*. *Unde si falsarii pecuniae vel alii malefactores statim per saeculaes principes justae morti traduntur, molto magis haeretici statim cum de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi*); departe de a se face distincție între toleranță civilă și toleranță dogmatică, toleranța avea un singur sens-indiferență; 2. Delict împotriva carității (*Hae autem rationes omnes suadent haereticos occidendos. Nam primum quidem noccent proximis magis quam ullus pirata vel latro, quandoquidem animas occidunt, immo tollunt fundamentum omnis boni…deinde plurimis prodest eorum supplicium. Multi enim quos impunitas faciebat torpentes, supplicia proposita excitant, ut cogitent qualis sit haeresis quam sequuntur, et videant, ne forte vitam praesentem misere finiant et ad futuram beatitudinem non perveniant…denique haereticis obstinatis beneficium est, quod de hac vita tollantur: nam, quo diutius vivunt, eo plures errores excogitant, plures pervertunt, et maiorem sibi damnationem acquirunt*); a lăsa calea liberă erorii însemna a nu te opune pericolului condamnării eterne a atâtor suflete); 3. Delict împotriva patriei. Dintre argumentele pro-toleranță, amintim: 1. Minimalismul dogmatic-restabilirea unității religioase printr-un acord asupra punctelor substanțiale, diferite de cele asupra cărora rămânea să fie purtată o discuție (teoria articolelor fundamentale); creștinismul constă mai degrabă în puritatea vieții decât în exactitatea doctrinei, toate articolele de credință putând fi utile, dar nu necesare salvării; 2. Necesitatea unei coexistențe pacifice impuse de fapte și justificată de principiul răului minor ("chi mai vorebbe divenir cristiano quando vede che coloro che confessano il nome di Cristo, sono torturati da cristiani, col fuoco, coll'acqua, con la spada, senza nessuna misericordia, e trattati più crudelmente dei briganti e degli assassini?"). Neavând mijloacele necesare pentru a recunoaște adevărul în materie de religie, statul trebuia să tolereze toate confesiunile care nu implicau rituri imorale. Astfel, era respectată demnitatea ființei umane, libertatea de conștiință a fiecărui individ, conștiință ce nu putea fi forțată dacă alegerea nu corespundea esenței propriei credințe doar pentru a fi transformată într-o manifestare ipocrită de conformism. La sfârșitul secolului al XVI-lea, Ștefan Báthory, un catolic fervent, rege al Poloniei, afirma următoarele: "sono re dei popoli, non delle coscienze: Dio si è riservato tre cose: creare dal nulla, conoscere il futuro e governare sulle coscienze". Martina, *Storia della Chiesa*, pp. 163-171; Kaplan, *Divided by Faith*, p. 2.

epoca Reformelor protestantă și catolică, Europa experimentase alteritatea confesională, diferențele religioase, în ciuda faptului că din inima Italiei și până la fiordurile norvegiene și de la insula Emerald până în Lituania de azi bătrânul continent forma o singură comunitate spirituală, comunitatea „catolică" (universală), unită sub egida Romei.[4] Pe tot parcursul Evului Mediu, creștinii au intrat în contact cu alte populații, precum evreii, ale căror comunități erau prezente în Anglia, Franța, Italia, Spania, Germania, Polonia; în același timp, musulmanii au rămas o prezență constantă în Peninsula iberică chiar și după *reconquista* creștină, finalizată la sfârșitul secolului al XV-lea. Dacă este să ne referim strict la cele două grupuri menționate, pe care creștinii europeni le-au perceput ca populații de „infideli" („necredincioși") și care au rămas populații distincte, putem afirma că *Christianitas* occidentală s-a definit prin opoziție, de cele mai multe ori, violentă, trasând un raport identitate-alteritate în rândul locuitorilor săi. În ceea ce privește spațiul Europei Centrale și Orientale, catolicii intrau în contact cu creștinii aflați sub jurisdicția Bisericii răsăritene, pe care îi considerau „schismatici", dar a căror credință nu se distingea radical de credința romană.[5] Pericolul iminent venea din partea „ereticilor", adică a celor care repudiau învățăturile Bisericii romane. Mișcările lor au fost numeroase, datând din secolul al XI-lea și câștigând un suport popular puternic (catari, valdenzi, lollarzi, husiți).

Reformele secolului al XVI-lea au produs însă divizări religioase fundamental distincte de cele anterioare, astfel că *respublica Christiana* sau Creștinătatea occidentală își vedea unitatea religioasă, conservată pentru un mileniu, distrusă: la nivel continental, unde autoritățile catolice reușeau să suprime protestantismul în Italia, Spania și Portugalia, pierzând Anglia, Danemarca, Suedia, Olanda (teritorii în care protestantismul devenea confesiunea oficială); la nivel local, unde asistăm la cazuri de pluralism confesional recunoscut oficial (Franța,

---

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem,* p. 3.

Ungaria, Transilvania), ceea ce diviza permanent *de jure* sau *de facto* mii de orașe și sate.[6] Marea întrebare care se năștea era dacă populațiile puteau coexista în pace chiar dacă ideile, convingerile lor religioase erau ireconciliabile? „Toleranța” și „intoleranța” confesională deveneau chestiuni stringente ale epocii, pentru prima dată subiecte majore de dezbatere intelectuală, dar și un aspect definitoriu al vieții cotidiene pentru milioane de indivizi care locuiau în comunități mixte din punct de vedere religios. Pentru aceștia din urmă, toleranța avea o dimensiune cât se poate de concretă, de mundană: nu era un concept sau o politică, ci o formă de comportament dată de coexistența cu „ceilalți”, care aderau la o confesiune diferită, o practică socială, un *pattern* al interacțiunii.[7]

4.1. *Monumenta Comitialia Regni Transylvaniae.* Dezbateri dietale cu privire la situația catolicismului și a misionarismului catolic transilvănean pe parcursul secolului al XVII-lea

În secolul al XVI-lea, Reforma protestantă a ajuns să modifice peisajul confesional transilvănean bipolar (pe de o parte, catolicii care dețineau puterea, pe de altă parte, ortodocșii care se supuneau autorității centrale), prin trecerea catolicilor-într-un procent covârșitor-la protestantism: sașii au devenit luterani, maghiarii și secuii au îmbrățișat calvinismul și unitarianismul (antitrinitarianismul), cu o mică parte rămasă catolică, în timp ce românii au rămas ortodocși. Faimoasa Dietă de la Turda (1568) în cadrul căreia era proclamată libertatea religioasă și egalitatea între catolici, calvini, luterani și unitarieni avea în conștiința națională a maghiarilor un loc similar celui ocupat de loviturile lui Martin Luther la ușa bisericii din Wittenberg în mintea germanilor.

Dar era Transilvania o insulă ideală de libertate religioasă într-o Europă în care mii de persoane erau masacrate și condamnate la moarte pentru credința lor religioasă? Diferite adunări, convocate pe parcursul

---

[6] *Ibidem*, pp. 3-4.
[7] *Ibidem*, pp. 4, 8.

deceniilor cinci, șase și șapte ale secolului al XVI-lea (până la 1572), formate exclusiv din nobili (în marea lor parte, maghiari), sași și secui, au recunoscut succesiv noile confesiuni generate de Reformă în Transilvania, românii rămânând excluși din sistemul „constituțional", deci de la participarea la viața politică. Încă o dată realitatea istorică este departe de mitologie: nu a fost doar o singură Dietă la Turda, ci o serie de diete convocate în acest oraș pe parcursul a 25 de ani, care dădeau o libertate sporită protestanților.[8] Dieta din 1572 a interzis clar orice „inovație" viitoare în sfera confesională, adică orice oficializare a altor confesiuni, punându-se astfel bazele sistemului politic și confesional al Transilvaniei moderne care avea să dureze, cu mici variații, până în secolul al XIX-lea.[9] Acest sistem se baza pe puterea deținută de membrii celor trei stări transilvănene, devenite „națiuni" (nobilii, în marea lor parte maghiari, sașii, secuii) și pe recunoașterea oficială a celor patru confesiuni (catolică, luterană, calvină, unitariană). Drept urmare, a primit denumirea de „sistemul celor trei națiuni recunoscute și patru religii recepte" sau sistemul toleranței.[10]

---

[8] În documentul fondator al așa-zisei toleranțe religioase din Principatul transilvan ce a fost hotărât în cadrul Dietei de la Turda (1557) se confirma decizia Stărilor din 1542 de a-și reglementa fiecare chestiunile religioase. În anul 1568 Dieta de la Turda avea să reitereze libertatea cultului religios: „predicatorii să vestească evanghelia oriunde, fiecare așa cum o înțelege și dacă poporul primește, bine, iar dacă nu, nimeni să nu fie constrâns (…) fiecare să poată ține predicatori după plac și să nu cuteze a se batjocori unii pe alții sau a se amenința cu închisoarea." După numeroase dispute publice violente între diferitele denominațiuni, situația a fost definitiv clarificată în anul 1571, când Dieta promulga legea prin care erau recunoscute „cele patru religii recepte", adică evanghelică-reformată sau calvină, luterană sau augustană, catolică, respectiv unitariană sau antitrinitariană și prin care erau garantate liberul exercițiu și drepturi egale. Principiul libertății de credință a devenit o valoare pentru transilvăneni, fiind așezat alături de privilegiile Stărilor. Mai mult, Stările cereau ca principele să jure la investirea sa că avea să respecte cele patru religii recepte și că nu avea să oprime vreuna. Muntean, *Aspecte ale toleranței*, pp. 59-66; vezi și Williams, *Transylvania*, p. 67; Seton-Watson, *Transylvania*, p. 321; Tóth, *Identità collettive*, p. 6; Margaret A. Mackay, "Folk Religion in a Calvinist Context: Hungarian Models and Scottish Examples", în *Folklore*, vol. 113, nr. 2, p. 141.

[9] Ioan-Aurel Pop, "Le minoranze linguistiche in Romania: dalla tolleranza del XVI secolo fino ad oggi", în Maurizio Cermel (coord.), *Le minoranze etnico-linguistiche in Europa tra Stato nazionale e cittadinanza democratica*, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Milano, 2009, pp. 94-95.

[10] *Ibidem*, p. 95.

La o primă vedere, se pare că avem de-a face cu un sistem modern, în cadrul căruia mai multe etnii și confesiuni au stabilit un acord asupra exercitării puterii și a funcționării mecanismelor de conducere, drept pentru care istoricii au argumentat faptul că Principatul calvin în secolul al XVII-lea a adus în discuție elementele unui „caz unic de libertate religioasă”[11] datorită numărului mare de denominațiuni și biserici care puteau funcționa liber în acest teritoriu.

La o privire mai atentă, o asemenea „toleranță” în ambianța epocii nu era nicidecum o realizare spectaculoasă, Ioan-Aurel Pop aducând următoarele argumente în susținerea acestei ipoteze: 1. În practică, cei care dețineseră puterea în perioada anterioară (cele trei stări medievale) și-au conservat privilegiile, transpunându-le în noile condiții istorice, dar sub un alt nume, acela de „națiuni”, mult mai adecvat la epoca modernă; 2. Românii continuau să fie excluși de la viața politică, deci de la exercitarea puterii; 3. Discriminarea medievală, fondată pe privilegiile acordate de rege (sau, dimpotrivă, pe absența acestora) ajungea să fie reglementată și validată de deciziile Adunărilor țării (dietele); 4. În ciuda faptului că se baza pe acceptarea „celuilalt”, toleranța secolelor XVI-XVII asuma o altă semnificație, total diferită de accepțiunea contemporană și devenind sinonimă cu o altă etapă a discriminării, *de jure et de facto* în raport cu populația românească, respectiv *de facto* în raport cu populația catolică.[12]Dacă ne referim la Transilvania secolelor XVI-XVII, nu trebuie să avem în vedere sensul actual al conceptului de toleranță, întrucât în perioada amintită nu s-a încercat să se ajungă la acceptarea și înțelegerea celorlalte confesiuni, ci mai degrabă vorbim despre un acord convenit între autoritatea centrală și stări drept o condiție *sine qua non* a păcii cu scopul de a evita luptele interne.

Principalele cercetări istorice românești focusate asupra situației, specificității și evoluției confesiunii catolice transilvănene pe parcursul

---

[11] Tóth, *Old and New Faith*, p. 207; Rona Johnston, “The Implementation of Tridentine Reform: the Passau Official and the Parish Clergy in Lower Austria, 1563-1637”, în Karin Maag (ed.), *The Reformation in Eastern and Central Europe*, Scolar Press, Aldershot, 1997, pp. 214-215.

[12] Pop, *Le minoranze linguistiche*, p. 95.

secolului al XVII-lea s-au plasat în continuarea ideii exprimate de Ioan-Aurel Pop, pozițiile slabe ale Principatului în formare, politica oscilantă a autorității princiare, imposibilitatea de a impune întregii populații o singură confesiune, dar și existența unui număr mare de denominațiuni fiind tot atâția factori care au influențat caracterul catolicismului contrareformat în acest teritoriu.[13]

O analiză succintă a prevederilor dietale provenind din secolul al XVII-lea și reunite în cadrul volumelor *Monumenta comitialia regni Transylvaniae* ne conduce înspre ideea că exceptând problemele din sfera politică, economică și militară, problemele religioase ocupau un loc important în dezbaterile Adunărilor Transilvaniei. Astfel, la 1601 Dieta Transilvaniei scria împăratului Rudolf că încă de la început a existat libertate religioasă în Principat și fiecare individ putea dispune de libertate de conștiință, iar cuvântul lui Dumnezeu putea fi propagat fără rezervă, astfel încât pentru a se menține integritatea afirmațiilor de mai sus, cerea să fie respectată libertatea religiilor recepte, obicei implementat în timpul principilor din perioada anterioară.[14] Membrii Dietei solicitau

[13] Conceptul de toleranță religioasă a fost unul frecvent vehiculat în literatura de specialitate relativă la situația confesională a Principatului transilvan în secolul al XVII-lea. Evaluând domnia lui Gabriel Bethlen, Andrei Kiss a subliniat faptul că, deși principele a fost un calvin convins și a angajat Transilvania în Războiul de 30 de ani de partea protestanților, acesta a fost tolerant față de alte confesiuni. Istoricul a atras atenția asupra faptului că atitudinea de toleranță a principelui Bethlen a fost dictată de rațiuni eminamente politice și economice. József Marton a dus mai departe discuția asupra toleranței religioase în spațiul transilvănean al secolului al XVII-lea, văzând Principatul ca pe un „Babel al religiilor”, respectiv un „tărâm al libertății confesionale”; acest aspect poate fi explicat prin faptul că situația medievală a raportului Biserică-stat a rămas neschimbată, chestiunile de factură religioasă intrând în sfera interesului de stat. Marton a opinat că toleranța/intoleranța religioasă nu au fost nicidecum influențate de componenta etnică, ci de diversitatea confesională a populației transilvănene, statutul privilegiat al uneia dintre cele patru religii recepte fiind dat de confesiunea principelui regnant. Kiss, *Domnia lui Gabriel Bethlen*, p. 31; Marton, *Toleranță și intoleranță*, pp. 195, 203, 209.

[14] *Cum autem inde semper ab initio apud nos religionis libertas viguerit, in eaque principes praecipuum momentum posuerint, ut cuiusuis conscientia libera quietaque esse posset, atque ita gloriam dei propagare studuerint sine cuiuspiam offensione, humillime a sacr. M. V. petimus, ut crebras regnicolarum constitutiones eadem integritate conservare, liberamque receptarum religionum professionem sine innovatione more antecessorum principum concedere dignetur.* Szilágyi Sándor (ed.), *Monumenta comitialia regni Transylvaniae/Erdélyi Országgyülési Emlekék (în continuare Monumenta comitialia regni Transylvaniae)*, vol. V (1601-1607), Akadémia Könyvkiadó Hivatala, Budapest, 1879, p. 78.

ca împăratul să confirme legile și articolele de lege din timpul reginei Izabella și a fiului său Ioan Sigismund, al voievodului Ștefan Báthory, rege al Poloniei, respectiv din timpul domniilor lui Cristofor, Sigismund și Andrei Báthory; atâta timp cât Mihai Viteazul invadase Transilvania fără acordul Curții de la Viena, membrii Dietei cereau ca toate acțiunile întreprinse de valah să fie socotite inutile și ineficiente, deci lipsite de orice valoare juridică.[15]

La 1603 Dieta Transilvaniei invoca din nou argumentul libertății religioase, care a funcționat încă din momentul în care principii au fost instituiți și a rămas în vigoare în ciuda denominațiunilor diferite ale acestora.[16] La 13 septembrie 1603 Basta adresa o rezoluție Dietei transilvănene în care la punctul 4, cerea orășenilor care recunoșteau autoritatea împăratului de la Viena și nutreau loialitate dinastică să nu facă uz de nimic din ceea ce intra în jurisdicția spirituală a Bisericii romane, în timp ce, în mod particular, locuitorii orașului Cluj erau obligați să cedeze iezuiților biserica parohială și să le ofere membrilor Societății lui Iisus o clădire care să servească drept școală ca urmare a distrugerii colegiului.[17] Același Basta intervenea din nou la începutul lunii octombrie a anului 1603 în favoarea iezuiților, concedându-le o

---

[15] *Ita cupimus ea omnia per sacr. caes. Maiestatem Vestram sicuti antea quoque peculiaribus articulis et constitutionibus ea confirmaverat, denuo confirmari et ratificari cum illis, quaecunque per Isabellam reginam filiumque Johannem secundum, Stephanum regem tam vaivodatus quam Polonici regiminis sui tempore, item Cristophorum, Sigismundum et Andream Bathoreos quibuspiam donata, inscripta, assecurationis aut alio quolibet titulo legitimo collata fuerunt. […] Iam vero cum intelligamus, Michaelem vaivodam contra voluntatem sacr. Maiestatis Vestrae hanc provinciam superiori anno invasisse , atque rapinas, caedes, incendia et (ut sacr. M. caes. certius ex suis fidedignis et primarijs viris cognoscet) extremam ruinam intulisse, ut indignum omnino videatur truculentissimi huius tyranni vel aliquam saltem memoriam extare honestam, sac. caes. Maiestati Vestrae uti domino clementissimo vehementer supplicamus, ut omnes eius donationes, inscriptiones aut aliter quandocunque factas collationes inefficaces, inutiles, viribusque destitutas reddere dignetur. Ibidem*, pp. 79-80.

[16] *Caeterum cum in Transsylvania principes pro temporum constituti, non obstante diversitate religionis ipsorum, libertatem religionis semper intactam habuerint. Ibidem*, p. 220.

[17] *Civitates, qui a fidelitate suae majestatis secesserunt, posthac nullum aliud extra romanae ecclesiae exercitium spirituale habebunt, et nullo alio utantur. Claudiopolitani vero sint obligati, quamprimum patribus societatem Jesu ecclesiam parochialem consignare, et scholas domusque pro collegio destructo. Ibidem*, p. 235.

biserică în schimbul celei distruse împreună cu toate cele aparținătoare casei parohiale și bisericii (moară, grădini, vii).[18] Drept urmare, la 1604, rectorul colegiului iezuit din Praga, Jacobus Geranus, scria că el însuși s-a implicat în asigurarea mijloacelor de refacere a colegiului iezuit ca urmare a ordinului vice-cancelarului imperial.[19]

Odată cu revolta împotriva Casei de Habsburg, condusă de Ștefan Bocskai (1604-1606), se poate vorbi despre o restabilire a tradiției politice și religioase a Principatului, o tradiție ce nu va fi supusă schimbării nici în timpul principilor care se vor succeda la conducerea Transilvaniei: Gabriel Bethlen (1613-1629), Ecaterina de Brandenburg (1620-1630), Gheorghe Rákóczi I (1630-1648), Gheorghe Rákóczi al II-lea (1648-1657), Francisc Rhédei (1657-1658), Acațiu Barcsai (1658-1660), Ioan Kemény (1661-1662), Mihail Apafi I (1661-1690), respectiv Emeric Thököly (1690)[20]. Cu două scurte întreruperi, Transilvania a fost condusă de principi nativi până în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea, ceea ce i-a conferit o poziție unică în istoria Europei Central-Răsăritene:[21]

„Stephanus Botskai Princeps Transilvaniae eligitur Claudiopoli Junii moritur 28 (1605-1606)
Sigismundus Rakotzi in Principem eligitur Claudiopoli abdicat Principatum 3 Martii 1608 (1607-1608)
Gabriel Bathori succedit (1618-1613)
Gabriel Bethlen in locum Bathori eligitur Claudiopoli moritur Alba Juliae die 15 (1613-1629)
Catharina marito succedibus Principatum
Stephanus Bethlen in Principem eligitur

---

[18] *Quoniam ecclesiam pro ecclesia a vobis destructa r. patribus societatis Jesu possidendam dedimus et concessimus, quare necesse est omnia adiuncta, quae antea fuere, adiungantur etiam in praesenti. Ideo vobis judici et juratis civibus authoritate a Sacra Caesarea regiaque Maiestate plenipotentialiter mihi attributa iubemus et mandamus, ut non solummodo molendinum, sed atiam hortos, vineas, et alia omnia ad domum parochialem et ecclesiam pertinentia vel pertinere debentia, presentibus visis, praefatis reverendis patribus remittere, et ad manus dare, modis omnibus debeatis et teneamini. Ibidem*, p. 236.

[19] *Anno 1604. die 12. Januarij instrumenta fundationum collegiorum etc. Societatis Jesu in Transilvania mihi manu mea subscripto restituta sunt ex mandato illustrissimi domini domini vicecancellarii imperialis. Ibidem*, p. 242.

[20] Pop, *Istoria Transilvaniei*, vol. II, p. 116.

[21] Seton-Watson, *Transylvania*, p. 316.

Georgius Rakotzi I eligitur Schasburgi (1630-1648)
Georgius Rákóczi II electus succedit
Franciscus Rhedei in Principem eligitur Alba"[22].

Politica religioasă a principilor reformați (1604-1690) a avut în prim-plan impunerea controlului asupra propriei biserici și implementarea măsurilor de disciplinare socială pe bază confesională, dar în același timp s-a urmărit și extinderea propriei confesiuni, susținând curentele și personalitățile apropiate de calvinism sau intervenind în situația celorlalte confesiuni, având în vedere faptul că principii au exercitat o autoritate mai mare decât cea a regilor Ungariei.[23] Cu toate acestea, trebuie să menționăm faptul că autoritatea redusă a principilor transilvăneni nu era suficientă pentru a conduce una dintre denominațiunile protestante înspre o victorie finală, deoarece acești principi, vasali ai sultanului, dar și supuși ai împăratului, aveau nevoie pentru a-și menține instabila lor putere de sprijinul tuturor categoriilor sociale, indiferent dacă vorbim despre saxonii luterani, secuii catolici, orășenii unitarieni sau nobilii maghiari calvini.[24]

Făcând apel la toți iubitorii de libertate și de religie, Ștefan Bocskai (István Bocskai) a câștigat simpatia importantelor facțiuni din Ungaria și s-a bucurat de ajutorul turcilor, în timp ce în Transilvania, se bucura de sprijinul orașelor. Bocskai a fost ales principe al Transilvaniei de către Dietă, iar ulterior principe al Ungariei de către Dieta de la Szerencs (1605). Anul 1605 a reprezentat și anul în care a ocupat Transilvania și Ungaria, l-a expulzat pe Basta și a restaurat statutul provinciei măcinate de 10 ani de război. Dintre măsurile întreprinse de Bocskai în calitate de principe al Transilvaniei, amintim: proclamarea libertății religioase pentru catolici și protestanți, restituirea bisericilor și a celorlalte proprietăți din Cluj

---

[22] Scurtă cronologie a principilor Transilvaniei. Direcția Județeană Sălaj a Arhivelor Naționale, Fond Colecția personală Nicolae Kovács (1526-1897), nr. inventar 97, pachetul 1, doc. nr. 13.
[23] Pop, *Istoria Transilvaniei*, vol. II, p. 117; vezi și Roland E. L. Vaughan Williams, "Transylvania", în *Transactions of the Grotius Society*, vol. 9, Problems of Peace and War, Papers Read before the Society in the Year 1923 (1923), p. 66.
[24] Tóth, *Identità collettive*, p. 3.

preluate de către iezuiți de la unitarieni. Împăratul Rudolf a căutat și a obținut pacea, care a fost confirmată de tratatul de la Viena (1606), garantând libertatea religioasă pentru protestanți, restituind proprietățile și acordându-i lui Bocskai toate dominiile din Ungaria posedate de Sigismund, precum și titlul de prinț al Imperiului Romano-German. După moartea lui Ștefan Bocskai la conducerea Transilvaniei a fost numit Sigismund Rákóczi (Zsigmond Rákóczi), de confesiune calvină; date fiind noile circumstanțe politice, Dieta de la Cluj decidea în vara anului 1607 acordarea libertății religioase pentru calvini, catolici, unitarieni și luterani, cu mențiunea că iezuiții erau obligați să părăsească spațiul Principatului, o decizie ce avea să fie aprobată de către Rákóczi.[25]

La 1608, András Nagy, János Elek împreună cu alți jurați, căpitani și consilieri propuneau o serie de condiții pe care ar fi trebuit să le accepte Gabriel Báthory în calitate de principe al Transilvaniei. Primul articol și, implicit, condiția cea mai importantă era ca principele să se îngrijească de toți locuitorii Transilvaniei, gestionând sfera religioasă (cultul divin) și asigurând pacea socială.[26] Aderând la „adevărata credință creștină" (prin aceasta înțelegându-se calvinismul), principele avea să lupte împotriva „deviațiilor" dogmatice și doctrinare, înlăturându-i pe „ereticii" trinitari, adică pe „papiștii idolatri" și excluzându-i de la conducere (sfera politică).[27] Este adevărat că toți principii din această perioadă au depus

---

[25] Periș, *Prezențe catolice*, p. 44.

[26] *Conditiones, quibus Andreas Nagy et Joannes Elek ac alij capitanei juratique eorum consiliarij se obstringere volunt magnifico Gabriele Bathory; propositae in civitate Debreczen (Anno 1608 mense Februario). Art. primus. Quandoquidem prima ea cura esse debet omnium hominum, ut creationis ac finis suae memores deo se addicant, praecipue vero principes solliciti esse debeant tam sua quam subditorum caussa, ut cultus divinus in concredito sibi regno pure administretur, subditique in pace conservetur. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. V, p. 570.

[27] *Id circo primo loco optamus, ut sua magnificentia iure-iurando se astringat coram nostris praedicantibus legatis permansuram suam magnificentiam in vera christiana fide (Hoc est in Calviniana). Tercius. Cum suam magnificentiam in principatum Transylvaniae introducemus, tempusque iuramenti deponendi aderit, optamus ne sua magnificentia se astringat ad defensionem aberrantium in suis pestiferis dogmatibus, sed memor fidei deo datae, haereticos trinitarios, idololatras papistas conetur in dies exterminare, et horum doctores e regno excludat. Ibidem,* pp. 570-571.

un jurământ privind menținerea nealterată a libertății confesionale (potrivit sistemului celor patru religii recepte), dar nu se poate vorbi despre o îmbunătățire a situației catolicilor transilvăneni.[28] În acest sens, amintim măsurile luate de Dieta Transilvaniei, întrunită la 25 martie 1610 la Bistrița, în sfera raporturilor interconfesionale și aduse la cunoștință în vederea aprobării de autoritatea centrală.[29]

Ca urmare a numeroaselor plângeri din partea catolicilor privind confiscarea bisericilor și a bunurilor ecleziastice, respectiv a venitului deficitar, articolul 7 decidea *de jure* restituirea edificiilor de cult acolo unde acestea fuseseră ridicate de catolici.[30] Schimbări importante nu s-au înregistrat în activitatea misionară catolică (îndeosebi cea iezuită), dacă este să luăm în considerare același articol 7 care invoca prevederile Dietei

---

[28] La nivelul politicii interne, se poate remarca inițiativa menținerii echilibrului între principe și stări, ambele părți angajându-se să nu aducă modificări asupra situației politice și confesionale, angajament reiterat prin convertirea Ecaterinei de Brandenburg la catolicism (1630) când se introducea în jurământul principelui și al stărilor respectarea sistemului religiilor recepte și apărarea libertății religioase. La 1638, misionarul catolic Francesco Leone de Modica avea să precizeze în raportul său asupra Transilvaniei un aspect important relativ la parametrii toleranței religioase în Principatul calvin: în momentul alegerii principelui, acesta presta jurământ să nu molesteze niciuna dintre religiile recepte, dimpotrivă să garanteze fiecăruia libertatea religioasă și dreptul la exercițiul public, nu doar în spațiul privat, în caz contrar, putând fi acuzat în fața adunării Stărilor. Cu toate acestea, principii calvini nu au ezitat să favorizeze confesiunea calvină pe tot parcursul secolului al XVII-lea.

[29] *Nos Gabriel Dei gratia princeps Transsylvaniae, partium regni Hungariae dominus et Siculorum comes etc. Memoriae commendamus tenore praesentium significantes quibus expedit universis, quod fideles nostri, domini proceres magnates et nobiles, caeterique status et ordines trium nationum dicti regni nostri Transsylvaniae, in generali ipsorum conventu ad 25 diem mensis Martii proxime elapsi, anni 1610, in civitate nostra Biztriciensi congregati, exhibuerunt nobis et praesentaverunt infrascriptos articulos, communibus ipsorum votis et suffragiis, generalique consensu conclusos. Supplicantes nobis humillime, ut universos eos articulos omniaque et singula iisdem contenta ratos, gratos et accepta habentes, nostrumque consensum illi praebentes, authoritate nostra principali benigne acceptare, approbare et confirmare dignaremur. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. VI (1608-1614), MTA Könyvkiadó Hivatala, Budapest, 1880, p. 167.

[30] „Pana szolkodnak némely atyánk fiai, hogy az pápás patronusok az ksségnek kedveé sakaratja ellen pápás papokat vittek jószágokban, templomok atelvötték, jövedelmeket is elvöt tékés az kösség papjátólel szakasztották. Végeztük az ért, hogy az holaz féle pápás papokat az kösség kedve ellen collocáltanak, amoveál tassanakonnan, templomo katés jövedelmeket, melyet az kösség tőlel vöttenek, restituálják”. *Ibidem,* p. 170.

de la Mediaș (1588) în urma căreia iezuiții au fost obligați să părăsească Transilvania.[31]

Articolul 8 prevedea măsurile referitoare la soarta nobililor catolici care au participat la complotul împotriva principelui Transilvaniei, Gabriel Báthory, menționând „numele rușinoase" ale celor care s-au făcut vinovați de crimă de lez-maiestate: István Kendi[32], Boldizsár Kornis, Pongráczot Sennyei, György Deák Kereszturi, György Torma și István Basa.[33] Acuzată de înaltă trădare, o parte a elitei catolice cădea sub vina

---

[31] „Az pápista papoknak pispekek ne légyen. Jesuita papot pedig ez birodalomban se Magyarországban, sehol senkinek tartani szabad ne légyen. In summa, az religio dolgában az medgyesi 1588. esztendőbéli articulus tartassék, kinek tenora ez: «Noha penig kegyelmes urunk az nagyságod közinkben küldött propositiója is olyak, hogy az minémű dolgok hazánk jovát nézik, in eodem potissimum cardine versantur: mindazáltal miérthogy minden üdőben az mi eleink minden gyűléseket az istennek tiszteletére nézendő dolgokon kezdették el, mi is azoknak dícsíretes példájokat követvén, azt ítíljük országúl elsőnek lenni, kiről nagyságoddal együtt végezünk. Occurrál penig elsőben az jezsuita szerzet, kiért nagyságodat instantissimis nostris precibus bántottuk; mozdított praeter alias innumeras rationes, melyeket nagyságodnak proponáltunk, ez, hogy ez az szerzet hazánknak romlására és posteritásunknak veszedelmére tendálna, bőségesen megmutatták az mi eleinknek dícsíretes cselekedeti, melynek általa Izabella királyné aszszonynak béjövetelinek előtte ez az pontificia religio minden professorival és szerzetivel cum omnium votis communibus mind ez mi hazánkból mind pedig Magyarországból kiigazíttatott volt, sőt következendő üdőben, királyné aszszonyunk béjövetelinek utánna in generalibus regni comitiis, az mint akkori1556. esztendőben emanáltatott articulus megmutatja, azoknak megtérésekre, vagy az országba visszahozásokra minden utat elrekesztettek, ezzel is, hogy jószágokat confiscálták és sub graui interdicto ezféle szerzettől in perpetuum elszakasztották.Ilyen méltó okból való könyörgésünket azért, melylyelnagyságodat megtaláltuk, hogy nagyságod az szerzetes jezsuitákat birodalmából kiküldené, hogy te nagyságod szemei eleiben vévén, kegyelmes hozzánk való szeretetit ezzel declarálta,hogy kedvünk szerént való választ tött, nagyságodtól nagy hálaadással vöttük.»". *Ibidem*, p. 171.

[32] István Kendi de Szarvaskend (?-1628), comite de Dăbâca din 1595, participant la răscoala lui Moise Székely (1603), diplomat al lui Ștefan Bocskai (1605), cancelar al Transilvaniei (1608-1610). Implicat în conspirația împotriva principelui Gabriel Báthory, Kendi reușește să se refugieze în Ungaria, fiind condamnat la moarte *in absentia.* Amnistiat de Gabriel Bethlen, István Kendi revine în Transilvania, devenind din nou membru al consiliului princiar în 1614.

[33] *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. VI, p. 173; a se vedea și Grof József Kemény (ed.), *Erdélyiország' történetei' tára: egykoru 's magyar nyelven kèszített törtènet iratok, levelek, országgyülési végzèsek ès törvényczikkelyekből*, vol. II (1566-1613), Özvegy Barràné' és Stein' Tulajdona, Koloszváratt, 1845, pp. 152-153.

infidelității eterne, ceea ce însemna pierderea capului și a tuturor bunurilor agonisite în urma condamnării.[34] Doi ani mai târziu, Dieta Transilvaniei relua discuția asupra soartei nobililor, dintre aceștia și catolici, care au participat la complotul împotriva principelui Transilvaniei, făcându-se agitatori, tulburători ai păcii, drept pentru care socotea ca „rebelii" să ia calea exilului sau să rămână în limitele teritoriului transilvănean unde cădeau sub pedeapsa infidelității eterne, ceea ce se traducea prin condamnarea la moarte și pierderea tuturor proprietăților.[35] Această soartă îi aștepta pe următorii nobili, printre care se numărau și membri ai elitei catolice: „Stephanus Csiki, Matthias Koppani, Stephanus Kendi de Luna, Pancratius Sennyei, Georgius, Balthasarius și Sigismundus Kornis de Rusca, Nicolaus Sennyei de Lapis-Patak, Joannes Petki de Ders, Sigismundus Sarmasági[36], Nicolaus Sükösd de Teremi, Joannes Kálnoky de Köröspatak, Franciscus Bernald, Stephanus și Franciscus Damakos de Alsó-Czernaton, Franciscus și Georgius Gereb de Arapatak, Blasius și Joannes Nemes de Hidveg, Melchior Nagy de Bibarczfalva, Joannes Dobokai, Sigismundus Mikes de Zabola, Franciscus și Joannes Zercsei de Zabola, Joannes Nemes de Adamos, Benedictus Kalnoki de Korüspatak, Franciscus Demien de Dalnok, Nicolaus Vayda de Nagy Medgyes, Demetrius Zöldi, Matthias

---

[34] *Alioquin etiam juris ordine conuictos crimen laesae maiestatis incurrisse, per hocque in nota perpetuae infidelitatis, amissione scilicet capitis et vniversorum bonorum tam suorum quam liberorum, uxorum et fratrum indiuisionalium bonis saluis permanentibus, proprietatis que eorum conuinci debere. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. VI, pp. 173-174.

[35] *Tanquam publicae pacis turbatores, crimine per duellionis ac notae perpetuae infidelitatis convictos, pro publicis notorii set perpetuis proscriptis habebimus communi voto et suffragio, fugitio vosquidem etiam exilio perpetuo, intra vero limites patriae coustitutos nota perpetuae infidelitatis. amissione capitis et omnium bonorum ipsos proprie et praecise concernentium pronunciaremus, declararemusque manifeste. Ibidem,* p. 223.

[36] Zsigmond Sarmasági, nobil catolic, exilat de mai multe ori în intervalul 1598-1624 și arestat de două ori. Ildikó Horn, "Changing Attitudes Towards Study Tours Among the Transylvanian Elite", în Gábor Almási, Szymon Brzeziński, Ildikó Horn, Kees Teszelszky, Áron Zarnóczki (eds.), *A Divided Hungary in Europe: Exchanges, Networks and Representations, 1541-1699,* Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2014, p. 50.

Verebeli de Borosjenő, Joannes Literatum de Colosvar, Georgius Kereszturi de Torda, Nicolaus Csiszar de Alba Julia, Stephanus Gergoczi de Varad, Joannes Pataki, Joannes Regeni de Cibinio, Stephanus Halmagyi de Cibinio, Nicolaus Nagy de Körösbanya, Petrus Szilvasi de Legen, Stephanus Boyér de Zombatfalva, Joannes Rapoti de Zombatfalva, Jacobus Valon de Zagon, Georgius Horvat Macedonischen, Stephanus Sarfi de Zala”.[37]

Gabriel Bethlen, un magnat calvin care s-a căsătorit cu văduva lui Moise Secuiul și a încercat să continue revolta acestuia, a fost înfrânt și s-a deplasat la Timișoara unde a obținut protecția otomană.[38] Întrucât Bethlen obținuse tronul Transilvaniei cu sprijin otoman, Stările Transilvaniei au încercat să-i limiteze autoritatea, făcând alegerea sa dependentă de acceptarea unor condiții mai aspre ca niciodată. Acestea au încercat să reducă autoritatea princiară și să instituie controlul asupra politicii lui Bethlen prin intermediul consiliului. Stările au depus mari eforturi în vederea asigurării dreptului lor de *libera vox*: niciun membru al consiliului nu putea suferi niciun fel de dezavantaj, nici măcar în situația în care formulase un punct de vedere contrar opiniei principelui asupra unei chestiuni. S-a cerut totodată ca principele să nu poată demite niciun membru al consiliului după bunul său plac, ci doar prin mijloace legale și prin cooperarea cu Dieta.[39]

Chiar dacă după scurta captivitate a episcopului Bornemisza și prăbușirea finală a organizării ecleziastice catolice transilvănene, episcopia catolică de la Alba-Iulia a fost secularizată (1556) și scaunul episcopal a rămas vacant până în anul 1713, câteva episoade importante în evoluția Bisericii romane în Principatul calvin al epocii Contrareformei pot fi identificate chiar sub Gabriel Bethlen. În anul 1615, un organism

---

[37] *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. VI, pp. 223-224.

[38] Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1952, p. 103.

[39] Ildikó Horn, “The Princely Council in the Age of Gábor Bethlen”, în *Hungarian Historical Review,* nr. 4, 2013, p. 826.

care și-a asumat interesele catolice încă de la sfârșitul secolului al XVI-lea și-a făcut apariția pentru prima oară în cadrul Dietei: *Status*-ul catolic.[40] Alcătuit deopotrivă din clerici și laici, *Status*-ul catolic se ocupa de administrarea școlilor și a altor sfere ale Bisericii romane și-în calitate de reprezentant al Stării catolice-se îngrijea de preocupările extra-teologice ale catolicilor din Transilvania, dat fiind faptul că aceștia duceau o existență de tipul unei insule într-o mare protestantă.[41] Așadar, un model unic de participare a laicatului în conducerea și administrarea bisericească a luat naștere, având ca punct de plecare un contingent de laici care posedau o parțială *potestas jurisdictionis* și care din perspectiva teocratică catolică, era un fapt neobișnuit.[42]

Primii vicari catolici cunoscuți din secolul al XVII-lea pot fi plasați tot în timpul domniei lui Bethlen: Martón Fehérdi (1618-1626) și Miklós Fehér (1626-1634). Vicarii, aleși în cadrul întrunirilor ecleziastice și confirmați de principe, erau conducătorii formali ai Bisericii catolice din Transilvania[43], dat fiind faptul că niciunul dintre episcopii numiți de împărat (în calitate de „rege apostolic” al Ungariei) nici nu au fost

---

[40] István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transylvania,* Brill, Leiden-Boston, 2009, p. 178; informație regăsită și în Walter Daugsch, "Toleranz im Fürstentum Siebenbürgen. Politische und gesellschaftliche Voraussetzungen der Religionsgesetzgebung im 16. und 17. Jahrhundert", în Peter Hauptmann (coord.), *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, pp. 51-52: „Bereits in der Reformationszeit entstand der *Status Romano-Catholicus Transylvanicus* als Zusammenschluss der Katholiken aus den ständisch bevorrechtigten *nationes,* die sie so als «Konfession» neben die drei protestantischen Konfessionen stellten. Die Bezeichnung der katholischen Konfession als *Status,* die der Bezeichnung der drei protestantischen Konfessionen entsprach, verdeutlicht ihre Einbindung in das ständische System: Als *Status* war di Gesamtheit der katholischen Glaubensgenossen Bestandteil des Landtags, des *Status et Ordines Regni Transylvaniae*."

[41] *Ibidem.*

[42] *Ibidem.*

[43] *Episcopus catholicus nullus esse potest eo, quod regni rigorosis constitutionibus jam a 45 circiter annis prohibeatur, vicarius tamen habet episcopi, quem presbyteri catholici inter se eligunt et archiepiscopus Strigoniensis ex Hungaria et princeps regni confirmant.* Tóth, *Relationes,* doc. 32 (1657), p. 296.

recunoscuți de papă, nici nu au rezidat în teritoriu.[44] La 1635, provincialul Transilvaniei, Francesco Antonio de San Felice scria Romei o relație în care menționa întâlnirea sa cu nobilul László Csáky, din cadrul familiilor nobile transilvane de prim-rang, acesta din urmă rugându-l să poposească în castelul său din Veszprém și promițându-i misionarului catolic că îi va facilita intrarea în Transilvania. Antonio de San Felice adăuga faptul că în castelul de la Veszprém l-a întâlnit pe episcopul ales al Transilvaniei (n.a. István Simandi), care aștepta confirmarea din partea papei pentru a se putea deplasa înspre reședința sa episcopală.[45] Faptul că avem de-a face cu un episcop ales și cu un vicar în condițiile în care acesta nu era recunoscut de papă și nu rezida în teritoriu era confirmat și de raportul lui Benedikt Radzinski.[46] Vicarii menționați au fost urmați pe parcursul secolului al XVII-lea de György Ferenczi (1634-1641), István P. Szalinai/Stefano a Salinas/Stefano de Salinis (1641-1653)[47], János Sükösd (1654-1659), János László (1659-1669), Kázmér P. Domokos/Damokos (1669-1677), János Kájoni (1677-1678), respectiv Bertalan Szebelébi (1678-1707)[48].

---

[44] Keul, *Early Modern Religious Communities*, p. 179; a se vedea și observația lui Stefano de Lopara din anul 1636, potrivit căreia încă se punea problema numirii unui episcop care să rezide în teritoriu, deoarece episcopii numiți de împăratul austriac în calitate de rege al Ungariei nu puteau rezida în teritoriu ("ciò si faceva per vedere si vi si poteva far un vescovo, che resedesse, poiché quelli che nomina l'imperatore come re d'Vngaria, non vi ponno resedere"). Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 223 (1636), p. 689.

[45] "In castello del sudetto Signor Chiaki ho parlato con l'eletto vescovo Transilvaniense, quale sta aspettando la confermatione, per andarne alla sua diocesi." *Ibidem*, doc. 196 (1635), p. 614.

[46] *Porro electus Transilvaniae neque mihi rescribere dignatus est, praemonitusque a capitulo Agriensi, suum in Transilvania instruxit vicarium, ne me quidquam ibi agere permittat. Ibidem*, doc. 200 (1635), p. 624.

[47] *In Transyluania, cum episcopus residere, nec suo officio fungi possit, ad communem Catholicorum instantiam idem pater Stephanus vicarius apostolicus fuit institutus. Ibidem,* vol. III, doc. 632 (1649), p. 1742.

[48] *Quae quidem provincia in moderna generali (regni) dieta fuit mihi a toto Catholico Statu […] per me intimanda vicarius noster generalis piae memoriae Casimirus Domokos, qui et episcopus Coronensis et vicarius apostolicus fuit, universae carnis ingressum est viam. In ejus locum canonice electus est reverendus dominus Bartholomaeus Szebelebi, parochus Sancti Spiriti in Kezdi et Trium Sedium Siculicalicum tunc archidiaconus, omnium nostrum clerique pariter votis in eum convenientibus, tum pro suae mentis generositate, famae integritate, scientia et vitae honestate, multoque pro Ecclesia Dei exantlato labore. Ibidem,* vol. IV, doc. 1027/a (1683), p. 2789.

La 19 mai 1627, arhiepiscopul de Agria împreună cu nobilii catolici transilvăneni Sigismund Lónyai, János Bornemisza și István Cassai – în calitate de comisari delegați ai Curții de la Viena aduceau la cunoștința tuturor că în urma noilor acorduri diplomatice de la Pozsony, s-a decis prin articolul 2 liberul exercițiu religios și, îndeosebi, libertatea de expresie pentru confesiunea catolică.[49] Cu toate acestea, libertatea religioasă rămânea un obiectiv mult prea ambițios de atins în ambianța epocii despre care discutăm. Despre faptul că vorbim despre un principiu al toleranței religioase[50] doar *de jure,* nu și *de facto* o demonstrează

[49] *Nos Johannes Pyber electus episcopus Agriensis, praepositus major ecclesiae metropolitanas Strigoniensis ac perpetuus comes comitatus Hevessiensis; item Stephanus Osztrozith de Ghiletincz sacrae caesareae et regiae Maiestatis consiliarii, ac Georgius Hoffman praelibatae suae Maiestatis camerae Hungaricae consiliarius et proventuum regiorum in superiori Hungaria administrator, ex parte suae Maiestatis; necnon Sigismundus Lónyai de Nagy Lónya, supremus comes comitatus Krasznensis, Johannes Bornemisza de Zendrő, vicegeneralis Cassoviensis, Stephanus Cassai prothonotarius per Tranniam, serenissimi sacri Romani imperii et Transylvaniae principis consiliarii; et David Bellevari camerae Cassoviensis ac bonorum ejusdem Cis-Tibiscanorum praefectus, ex parte suae Serenitatis delegati commissarii […] Circa liberum religionis exercitium, tam ex parte suae Maiestatis, quam etiam ex parte suae Serenitatis difficultas vigore ejusdem quinti articuli diplomatis complananda proposita fuit, ex parte quidem suae Maiestatis, ut Cassoviae quoque exercitium catholicae religionis liberum relinqueretur. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. VIII (1621-1629), Magyar Tudományos Akad. Kőnyvkiadó Hivatala, Budapest, 1882, pp. 418-419.

[50] Concept cu semnificație negativă, o soluție practică ce își propune să accepte un rău minor (existența diferitului/inferiorului) pentru a evita un rău major (explozia conflictului). În cazul Transilvaniei calvine a secolului al XVII-lea, toleranța devenea sinonimă cu ideea unei concesiuni din partea puterii celor care erau „diferiți” prin raportare la ordinea constituită, aproape întotdeauna din cauză că practicau un cult distinct față de confesiunea impusă. Ne referim la categoria „celorlalți” pe care principele decidea să-i tolereze, adică să-i „suporte” cu condiția ca o astfel de „diversitate” să nu se manifeste la nivelul ordinii publice, determinând tulburări politice. Tindem să credem că mai presus de toate, problema toleranței, așa cum se prezenta date fiind condițiile particulare regăsite în Principatul transilvan pe parcursul secolului al XVII-lea, nu a atins simpla luptă pentru afirmarea diferitelor confesiuni ale populației transilvănene și pentru recunoașterea libertății de credință (posibilitatea de a exprima în sfera publică diferitele forme ale sentimentului religios, nu doar în sfera privată), ci ajunge să pună în discuție și, deci, să reconfigureze raporturile dintre politică și religie pe fundalul unui nou spațiu politic, acela al statului modern în proces de constituire. Cu toate acestea, controlul din partea autorității centrale, supravegherea credințelor indivizilor și represaliile organizate păreau să fie elemente normale și necesare în ambianța relațiilor dintre Stat și Biserică. Maria Laura Lanzillo, *Tolleranza,* Il Mulino, Bologna, 2001, pp. 7, 14, 52, 57; a se vedea și Massimo Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna dalla Riforma protestante a Locke,* Loescher Editore Torino, Torino, 1978, pp. 296-297.

precizarea misionarului catolic Vincenzo Pinieri de Montefiascone la 1631: „în aceste părți sunt libere trei confesiuni: catolică, calvină și luterană. Calvinilor și luteranilor le este permis să predice, să instruiască, să promoveze ereziile lor și să le popularizeze, în timp ce catolicii trebuie să acționeze pe ascuns, astfel că dacă trebuie dus sacramentul la vreun bolnav, trebuie să se procedeze în secret, dacă trebuie să se celebreze serviciile divine și să se predice, acestea trebuie făcute în capele și locuri izolate."[51]

În acest punct al argumentației considerăm necesar să facem o observație de natură conceptuală legată de parametrii toleranței religioase în Principatul calvin, având în vedere că lupta pentru toleranță s-a născut inițial ca luptă politică, doar ulterior (secolul al XVIII-lea) toleranța ajungând să asume o conotație de exigență morală și individuală (chestiunea acordării toleranței pentru indivizi, nu pentru grupuri) și, desigur, intersectându-se cu noțiunea de libertate religioasă.[52] În cazul Transilvaniei, se poate discuta despre „permisiune", „concesie" și „toleranță". Se pare că demersurile nobilimii catolice au reprezentat o cerere privind „permisiunea", „concesia" din partea principelui, ceea ce însemna „sancționarea oficială a existenței" grupului catolic în interiorul sistemului politic și juridic și nu „toleranța", deoarece aceasta din urmă nu permitea accesul la sfera politică. Tentativele nobililor catolici constau așadar în a fi recunoscuți ca parte al sistemului, în a deveni ceea ce utilizând expresia politologiei moderne s-ar putea defini ca „grup de presiune bazat pe religie".[53]

Cel mai relevant exemplu în acest sens, dovadă că situația populației catolice nu cunoscuse o reglementare *de facto* în ciuda tuturor

---

[51] "Sono libere in queste parti le tre religioni: Cattolica, Caluina, e Lutherana, alli Caluinisti e Lutherani è lecito il predicare, l'insegnare, l'instituire nelle loro heresie e fare tutti gl'altri loro esercitii publicamente, alli Cattolici in abscondito, poichè se si deve portare il sanctissimo sagramento a qualche infermo, bisogna portarlo nascosto, se s'ha da celebrare e predicare, nelle capellette e luoghi remoti." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 114 (1631), p. 384.

[52] Lanzillo, *Tolleranza,* p. 58.

[53] *Ibidem,* p. 57.

asigurărilor din partea principilor calvini privind liberul exercițiu religios, ni se păstrează din anul 1640, an în care erau formulate nemulțumirile[54]*Status*-ului catolic din Transilvania în următoarele puncte:

1. În ciuda faptului că religia catolică era recunoscută în Transilvania, nici episcopul, nici vicarul nu dispuneau de autoritate deplină în vederea examinării și corectării bisericilor și personajelor ecleziastice așa cum se petrecea în cazul tuturor religiilor recepte, precum și în cazul confesiunii ortodoxe care era tolerată (episcopii „valahi", având autoritate deplină, vizitau și corectau abaterile disciplinare ale bisericilor și ale personajelor ecleziastice supuse acestora).[55]

2. În niciun loc în care mai rezidau catolici, nu li se permitea preoților catolici să ajungă în vederea celebrării oficiilor divine, a ascultării confesiunilor și a administrării botezului, fiind încălcate prevederile dietelor din 1610 și 1630. Potrivit articolului dietal din anul 1610, tuturor preoților catolici li se permitea să desfășoare activitate pastorală în teritoriile în care locuiau catolici. Conform articolului dietal din 1630, se permitea miniștrilor ecleziastici să ajungă în teritoriile în care se aflau bolnavi în vederea administrării confesiunilor sau în cazul necesității oficierii botezului nou-născuților.[56]

---

[54] *14. Augusti 1640. Ratisbonae. Gravamina statuum catholicorum in Transylvania, principi Transylvaniae per ipsos representata. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. X (1637-1648), Magyar Tudományos Akad. Könyvkiadó Hivatala, Budapest, 1884, p. 290.

[55] *Primo. Quod licet religio catholica in Transylvania recepta sit, ipsis tamen neque episcopum, neque vicarium cum plena authoritate inspiciendi et corrigenda ecclesias et personas spirituales admitti, cum tamen reliquae receptae religions, imo et ipsi Valachi episcopos suos habeant, qui cum plena authoritate visitant et corrigunt sibi subjectas ecclesias et personas ecclesiasticas. Ibidem.*

[56] *2. Quod in nonnulla loca, in quibus catholici pauciores sunt, non admittantur sacerdotes catholici, ad peragenda divina officia, concionem, confessiones audiendas et baptisandum. Cum tamen articulus anni [16]10. expresse sonet, liberum esse omnibus sacerdotem catholicum in aedibus propriis intertenere. Jam vero non modo in aliquibus saltem locis intertenti catholici sacerdotes non tallerantur, verum nec ad unum aut alterum quidem diem admittuntur. Habere et articulum anni 1630. Quod si etiam aliqua religionum in quibusdam locis exercitium suum non haberet, tamen semper licitum sit ad excipiendas confessiones infirmorum et in casu necessitatis ad baptisandos infantes ejus religionis ministros ecclesiasticos ad talia loca accedere. Ibidem,* pp. 290-291.

3. În Lugoj una dintre cele mai mari interdicții cădea asupra preoților catolici care colectau donații, fiind amenințați cu închisoarea și pierderea capului. Preoții au făcut adunare în Caransebeș și au denunțat interdicția, cerând ca în Lugoj să se revină la situația inițială ce permitea vizitarea laicilor catolici.[57]

4. Era incert dacă decizia de a împiedica activitatea părintelui iezuit István Jaszbrinyi de la Alba-Iulia fusese suprimată în urma unei adunări a celor trei națiuni transilvănene sau a autorității princiare.[58]

În finalul documentului, nobilii catolici transilvăneni îl rugau insistent pe principe să examineze cererile lor, să aplice măsuri menite să corecteze inconveniențele și să întâmpine *Status*-ul catolic în cererile sale, statuând liberul exercițiu religios.[59]

Răspunsul principelui la cererile *Status*-ului catolic nu întârzia să apară:[60]

1. Principele conferea catolicilor dreptul de a avea vicari aleși din rândul preoților nativi, autohtoni și care rezidau în prezent în Transilvania, cu condiția ca aceștia să se încadreze în limitele impuse de autoritatea centrală.[61]

2. După cum reiese din articolele dietale, *Status*-ul catolic putea să se încadreze în condițiile prevăzute, mai ales că nu a fost nicio tulburare

---

57 *Quod banus in Lugos mulctaverit catholicum quendam ex eo, quod is catholicos sacerdotes elemosynas colligentes in domum suam recepisset, ipsis vero sacerdotibus minatus est carceres et palos. Patri vero religioso in Karan-Sebes constituto, per personas nobiles tribus vicibus denunciavit necem, si in Lugos accesserit ad visitandos catholicos, pro ut antea solebat. Ibidem*, p. 291.

58 *4. Praefectum ipsius principis, incertum quidem an ex commissione principis aut private authoritate socium patris Stephanis jesuitam Alba Julia excedit jussisse. Ibidem.*

59 *Rogant itaque et obtestantur ipsum principem, ut habito condigno respectu justarum suarum querelarum intuitu quoque fidelium suorum servitiorum ad demissam ipsorum instantiam dignetur his inconvenientiis remedia adhibere et ipsos contentos reddere in suis postulatis liberum exercitium religionis concernentibus, ad quod se se princeps etiam tempore inaugurationis suae obtulisset, et articuli quoque id dictarent, ac insuper in unione omnes regnicolae ad hoc sese juramento adstrinxissent. Ibidem.*

60 *Resolutio principis ad praedictam supplicationem data. Ibidem.*

61 *Ad primum. Concedit princeps, ut habeant vicarium ex sacerdotibus indigeniset in ipsa provincial ad praesens existentibus, ita tamen ne usitatoriis per principem ipsis dandies abutatur, et se in suis terminis contineat, neque suam authoritatem ultra extendat. Ibidem.*

sau persecuție și mai ales că nu s-a constatat din partea cui catolicii au suferit supărări și jigniri.[62]

3. Din ceea ce a ajuns la cunoștința principelui Transilvaniei, aplicarea de pedepse a fost denunțată de însuși banul Lugojului. Dacă persoanele ecleziastice din teritoriile de sub jurisdicție otomană au fost implicate în astfel de evenimente, s-a petrecut ca urmare a dreptului și a particularităților teritoriilor respective. Mai ales că fără consimțământul banului de Lugoj noi personaje din locuri străine nu puteau veni în provincie.[63]

4. Îndepărtarea părintelui Jaszbrinyi s-a făcut cu consimțământul acestuia.[64]

Se pare că pe lângă nemulțumirile formulate în patru puncte, nobilii catolici au exprimat o serie de cereri ulterioare în vederea aprobării lor de către principele Gheorghe Rákóczi:[65]

1. Nobilii catolici cereau ca vicarul să fie investit și să-i fie recunoscută autoritatea deplină. Dacă totuși acești vicari aveau să fie aleși din rândul personajelor ecleziastice locale, aceasta nu putea decât să agraveze conflictele, având în vedere că religiile recepte nu au fost lipsite de dificultăți până în prezent. Motivele invocate erau clare: nici măcar pentru ceea ce susținuse zisul Geley, nici pentru faptul că Clujul nu era autohton și nici măcar pentru că episcopul Valentin Radecius nu fusese

---

[62] *Ad 2. Extare articulos regni, quibus se accommodare poterit status catholicus praesertim cum nullus illos turbet aut persequatur. Neque constare sibi unde et a quo haberent molestias et offensa. Ibidem.*

[63] *Ad 3. Cominationes illas et poenae inflictionem, uti intelligeret a suo capitaneo aulico princeps, ipsum banum Lugosiensem non denunciasse. Si ad homines et personas ecclesiasticas, qui altro citroque ex Turcarum ditionibus in illas comeant, attenderet, ipsum id jure et ex officii sui dictamine fecisse. Ut enim sine ipsius praescitu novi identidem ex locis etiam extraneis in provinciam veniant, ad hoc se annuere non posse. Ibidem,* pp. 291-292.

[64] *Ad 4. Praefectum amotionem patris illius Jaszbriny dicti cum praescitu suo et ex sua commissione fecisse. Ex his rationibus. 1. Quia praeter scitum illius in provinciam intrasset. 2. In habitu military. 3. Non contentus directione romano-catholicorum, manus suas etiam ad jurisdictionem suorum porrexisset. Et quod summa rei est, legantur superiorum temporum articuli, et facile haec quoque difficultas tolletur. Ibidem,* p. 292.

[65] *Ulterior supplicatio catholicorum ad dictum principem. Intellecta resolutione principis cogi se ulterius ipsi supplicando ad ea replicare ac simul rogare ne iis hac in parte succensere velit. Ibidem.*

recrutat din rândul populației autohtone, ci provenea din Polonia. Într-adevăr, trebuie subliniată problema că dintre personajele ecleziastice autohtone, unele trăiau în concubinaj, altele duceau o viață dezordonată, neputând decât să aducă jigniri și tulburări la adresa credincioșilor din cauză că până în prezent nu existase un vicar care, fiind investit cu autoritate deplină, să poată corecta abaterile. Dacă vicarul nu era acceptat spre consolidarea Bisericii, atunci se ajungea la decăderea și, implicit, la distrugerea religiei.[66]

2. Principele trebuia să permită preoților catolici să se deplaseze în orice loc, chiar și în locurile în care exista o minoritate catolică și prin consfătuirea dintre principe și judele Clujului să li se acorde dreptul de a oficia înmormântarea după ritul catolic.[67]

3. Nobilii cereau să fie ridicată amenințarea banului Paul Nagy ce plana la adresa preoților care făceau vizitații în Lugoj și în Caransebeș și să le fie aduse scuze, în caz contrar să fie informat principele imediat ce vor exista conflicte. Toate aceste decizii trebuiau să fie aduse la cunoștința banului de Lugoj pentru ca în viitor să nu se mai facă tulburări liberului exercițiu religios în vederea bunei desfășurări a vizitațiilor canonice. Iar în ceea ce îl privește pe părintele Jaszbrinyi, care și-a găsit adăpost la

---

[66] *An inprimis postulare se vicarium personis ecclesiasticis praeponi cum plena authoritate, nam si circumscriptiva concessa ipsi authoritas fuerit, non habebunt hoc pacto liberum exercitium religionis. Si vero ex personis ecclesiasticis indigenis illis vicarius aliquis per principem admissus fuerit, hac ratione potius aggravabuntur ipsorum querelae, quam sublevantur, cum hactenus nulla ex receptis religionibus in hoc ullum discrimen et difficultatem habuerit. Nam neque praedicans principis Geley dictus, nec alter Claudiopoli essent indigenae, nec etiam quos episcopus quondam ipsorum Valentinus Radecius ex Polonia adduxerat, fuerant ex provincia oriundi. Imo nullam se acerbiorem sentire difficultatem, quam quod ii, qui essent indigenae, partim sint concubinarii, partim inordinatae et perversae vitae, qui populo offensioni potius et scandalo sunt, quam aedificationi, non existente hactenus vicario, qui ipsos cum plena authoritate corrigere potuisset, ex illis itaque se vicarium acceptare non posse, cum is non cum emolumento ac incremento ecclesiae, verum jactura et ruina religionis praeesset. Ibidem.*

[67] *2. Quod princeps annuata observatione marcticulorum provincialium in eo, quod sacerdotes catholici ad ea quoque loca accedere possint, in quibus minor pars catholicorum est, pro ea benigna oblatione, humillimas se agree gratias, et supplicare, per principem moneri judicem Clausenburgensem, ut sepulturas more catholico per sacerdotes fieri permittat. Ibidem.*

părintele Ștefan, venind vremea să se întoarcă și cerând retragerea sa, se pare că principele s-a înșelat, nevinovăția părintelui putând fi dovedită cu ușurință. Dacă se invocau documente mai vechi, se putea observa faptul că cele din 1588, 1595 și 1599 fuseseră abrogate. Documentele din 1607 și 1610 fuseseră reînnoite prin jurământ și semnate la 1630. Potrivit tuturor acestor prevederi, părinții iezuiți aveau dreptul să fie prezenți în Transilvania, mai ales că principii se obligaseră să respecte sistemul religiilor recepte.[68]

La scurt timp, venea și răspunsul principelui la cererile adiționale ale nobililor catolici transilvăneni:[69]

1. Catolicii trebuiau să aleagă trei persoane pentru funcția de vicar, dintre care una avea să fie confirmată și investită de principe cu autoritate deplină.[70]

2. Luând în considerare articolele dietale, în special cele care priveau condițiile unității, principele a concedat celor patru religii recepte liberul exercițiu religios în întreaga Transilvanie și în *Partium*, dar luând în considerare constituțiile țării a stipulat ca în unele locuri majoritatea confesională să fie cea care întreține preoții. Se admitea totuși ca preoții

---

[68] *3. Quod patri religioso in Karansebes visitationes catholicorum in propinquis locis et in Lugas per banum praedictum Paulum Nagy sub comminatione interdictum sit, poterat quidem ipse pro sui excusatione aliter informare principem, cum querela statuum, contra ipsum immediate sit, verum rem ita se habere, ipsi certo scirent. Supplicare itaque se mandari dicto bano, ne imposterum praedictum patrem Karansebiensem turbet in libero exercitio et solita catholicorum visitatione. Porro ut patri Jaszbrinyi , qui Albam Juliam in subsidium et sublevamen patris Stephani, jam aetate pene confecti venerat reditum princeps concedat, se etiamnum demisse supplicare, in eo innocentiam ipsius facile comprobare possunt. Accederet quod etiam articuli nonnulli superioribus temporibus editi, postea invalidati fuissent. Utpote anni 1588, per sequentium annorum constitutionem 1607. et 10. per unionem provincialium mediante juramento ipsorum firmatam anno 1630. Quae unio tunc contigit, quando jam patres jesuitae essent inter illos, et in quo statu quatuor receptae religiones eo tum inventae sunt, in conservationem ejus obligarunt se provinciales in ipsa unione. Princeps quoque se ad hoc obbligasset. Ibidem,* pp. 292-293.

[69] *Responsa principis ad replicationem catholicorum. Ibidem,* p. 293.

[70] *Ad 1. Eligant catholici status tres personas, ex quibus princeps unam electurus, ipsi que plenam authoritatem daturus, etin super visitatorias tales, quales in libro regiore perit, et antea quoque dari consveverat, cocessurus etc. Ibidem.*

și miniștrii catolici să aibă acces în locurile în care catolicii erau minoritari în vederea ascultării confesiunilor și a botezării nou-născuților.[71]

3. Același articol urma să fie aplicat și în cazul prezenței preoților catolici la Lugoj.[72]

4. Constrâns fiind de datoria de a veghea la menținerea unității, principele nu înțelegea cum părinții iezuiți vor păstra cu forța o reședință liberă în provincie, dacă acesta nu le-o va acorda.[73]

Se pare că în urma cererilor exprimate în scris, nobilii catolici au formulat o serie de pretenții pe cale orală:[74]

1. Trei persoane potrivite pentru funcția de vicar nu au fost găsite în provincie. Drept urmare, principele a spus să se aducă din Ungaria, cu condiția să nu fie iezuiți. În cele din urmă, vicariatul a fost conferit lui Stefano de Salinis, franciscan bosniac.[75]

2. Au decis ca părintele Jaszbrinyi, luându-se în considerare loialitatea și meritele sale, să se poată bucura de respectul tuturor. Dar principele a refuzat să dea un răspuns concret. Nobilii au întrebat care erau rațiunile interne și externe care îl împingeau pe principe să-i urmărească pe iezuiți, însă principele a considerat că erau suficiente concesiile pe care le făcuse.[76]

---

[71] *Ad 2. Articuli provinciae observentur, praesertim vero conditio unionis, quae sic habet. Quatuor receptis religionibus liberum exercitium concedaturet illibate observetur in ipsa provincia et in partibus ipsi incorporates, observata etiam constitutione, ut in quibusvislocis major pars religionis suae sacerdotem teneat. Etsi etiam aliqua religionum quibusdam locis id non haberet, tamen ad audiendas confessions infirmorum et in casu necessitatis baptisandos infants licitum sit ad talia loca accedere ejus religionis sacerdotibus et ministris. Ibidem.*

[72] *Ad 3. Idem articulus observetur etiam de ingressu religiosi illius patris ad Lugos. Ibidem.*

[73] *Ad 4. Ad conservationem unioni somnes obligari, verum princeps unionem non ita intelligeret, ut ejus vigore patres jesuitae liberam residentiam in provincia habeant, cum neque sub prioribus principibus id concessum fuerit, sed tantum in certis locis. Ibidem,* p. 294.

[74] *Ulterior replica catholicorum oretenus facta. Ibidem.*

[75] *Ad 1. Tres ad vicariatum idoneos in provincia non reperiri. Ad quod princeps. Adducatis, inquit, ex Hungaria, modo non sint jesuitae. Demum vicariatum Franciscano patri Stephano a Salinis concessit, cui tales etiam literas se daturum promisit, ut in sacerdotes Siculos, brachio seculari animadvertere possit. Ibidem.*

[76] *2. Instituerunt diligentissime pro patre Jaszbrinyi, numerando ipsorum fidelitate et merita, quorum respectus merito haberi posset. Ad quod nihil aluid respondit: rogo vos, relinquite me his, illos absolute hic pati non possum. Rationes quoque objiciebant, et inter reliquas, quid exterius dicturi sunt, quod Vra illma Dnatio jesuitas persequatur? Ad quod respondit: non curo, inquit, sufficit quod nullatenus id concedere possum. Verum ob respectum Vestrarum Dominationum, patiar, neque molestabo illos, qui modo ex jesuitis in provincia sunt, quo sint contentae Dominationes Vestrae. Ibidem.*

Problema iezuiților a rămas în prim-planul dezbaterilor, având în vedere faptul că nobilii catolici își exprimau punctul de vedere cu privire la aceasta: în ceea ce privea chestiunea părinților iezuiți și, implicit, a confesiunii catolice în Transilvania, Maiestatea sa, împăratul de la Viena, avea meritul de a fi nu doar în *Christianitas,* ci mai ales în teritoriile aflate sub dominație otomană, principalul apărător și susținător al catolicismului. De aceea, în primă instanță, nobilii catolici transilvăneni considerau că ar fi fost suficient ca palatinul, arhiepiscop și cancelar imperial, să-l avertizeze pe principe din ordinul Maiestății sale imperiale pentru ca în funcție de răspunsul dat de principele Transilvaniei, să se ivească ocazia unei noi adunări.[77]

După „complanația de la Dej", restul domniei lui Gheorghe Rákóczi I, dar și cea mai mare parte a domniei lui Gheorghe Rákóczi II a reprezentat o perioadă de „convalescență" a Bisericilor. În cadrul Dietei convocate între 23 ianuarie-10 martie 1649, la articolul 1 se decidea reconfirmarea prevederilor din 1630 cu privire la liberul exercițiu religios[78], pentru ca la articolul 23 să fie prevăzută recunoașterea oficială a vicarului catolic.[79]

---

[77] *Opinio. Negotium partum jesuitarum, atque adeo catholicae religionis in Transylvania, Suam Mattem merito cordi habere debere, tamquam nonmodo in christianitate, verum etiam in ditionibus turcicis supremum religionis defensorem et protectorem. Pro prima nihilominus hac instantia sufficere, si dnus palatinus, archiepiscopus et cancellarius principem moneant cum praescitu Suae Maiestatis ac deinde ex principis responsione ulterioris consilii occasio capiatur. Ibidem.*

[78] „Articulus I. Az 1630. esztendöbéli unio confirmàltatik. Mivel az közöséges lelki és testi jòkra nézve az nemesország, kegyelmes urunk, concludált volt az unióról az elmult 1630. esztendőben, melyet mostan is az Nagyságod kegyelmességéből confirmálunk, hogy in omnibus punctis et clausulis observáltassék; úgy mindazáltal, hogy valahol ennekelőtte az religiónak exercitiuma volt, ezután is azon modalitással observáltassék. Az hol penig valamelyik religió eddig nemexerceáltatott, ennekutánna is ne exerceáltassék." *Ibidem,* vol. XI (1649-1658), Magyar Tudományos Akad. Kőnyvkiadó Hivatala, Budapest, 1886 pp. 46-47.

[79] „Articulus XXIII. Az romano catholicus uraink s atyánk fiai vicariusának privilegiuma confirmáltatik. Volt kegyel mesurunk nem kevés panasz szaaz háromszéki romano catholicus atyánk fiainak, hogyaz ő kegyelmek vicarious sátólaz háromszéki romano catholicus papok semmiben dependeálnine makarnának; ha mi excessust cselekesznek, az oknak anim adversio jában ellenek hogy executióttégyen,nem engedik, nem akarván semmiben az ecclesiastica disciplina alá canonok szerint magokat submittálni. Végeztükazért Nagyságod kegyelmes annuenti jából, hogy valaminémű conditiók kalidvezűlt kegyel mesurunk tólaz vicarious ságról valóutóibi levelevagyon, minden részei benaz szerénttisztibenel járhasson vicariusuram; nőtelen pap is lehessen esperest, ha az nős papok is választják, Nagyságodnak, mint kegyel mesurunk nakalázatos an meg szolgáljuk." *Ibidem,* p. 47.

La 1652, principele Gheorghe Rákóczi II adresa împăratului habsburg o scrisoare, motivată de necesitatea de a respinge informațiile false conținute de relația nunțiului Raphael Fehérpataky cu privire la jignirile aduse părinților iezuiți și *Status*-ului catolic, precum și la încălcarea liberului exercițiu religios.[80] Principele sublinia faptul că sub domnia sa niciunul dintre supușii săi, având o confesiune ce aparținea sistemului celor patru religii recepte, nu a suferit vreodată o jignire sau o agresiune, ci i s-au adus degrabă, fără reținere, onoruri după meritele sale, după cum nici ierarhia ecleziastică nu a suferit vreun minus, permițându-se liberul exercițiu religios în conformitate cu Constituțiile Principatului.[81] Gheorghe Rákóczi II continua prin a da asigurări că Viena putea avea deplină încredere cu privire la chestiunea libertății confesiunii catolice în Transilvania și, desigur, a miniștrilor de cult catolici care, în conformitate cu legile în vigoare, nu puteau suferi nicio ofensă.[82]

După insuccesul campaniei lui Gheorghe Rákóczi II în Polonia (1657), în Principatul transilvan au urmat domnii scurte, uneori suprapuse, susținute de Habsburgi sau de Poarta otomană, marcate de conflicte militare și de sfârșit tragic pentru principi: Gheorghe Rákóczi II a murit după lupta de la Florești, Acațiu Barcsai a fost ucis din ordinul

---

[80] *Sacr. Caes. Regiaque Maiestas Domine clementissimi. Literis Maiestatis Vestrae Sacr. ab inter nuntio egregio Raphaele Fejérpataky cum observantia singulari acceptis, et ejusdem inter nuntii relatione intellecta, demise animadverto patres Jesuitas de propria, praesertim autem status catholici injuria, et liberi religionis exercitii impedimento, aures Maiestatis Vestrae informatione aequitati haud consona onerasse. Ibidem*, p. 152.

[81] *Deum enim testem secura conscientia, et eorundem cognitionem conscientiosam appello: nulla fideles nostros in libero receptarum religionum usu et exercitio molestia ex toto gubernii mei tempore affectos, quin sine discretion honoribus et bonis secundum merita ornatos et promoto sesse, nec minus statum ecclesiasticum muniis suis per fungi, ac receptarum religionum exercitium iuxta constitutions regni hujusce antiquas permissos. Ibidem.*

[82] *Perinde et ipse, si quid praetor velle et intentionem ex parte mea factum esset, admonitionem hoc pacto Maiestatis Vestrae benignam, demise observo, et obnixe rogo, plena fiducia assecurata esse velit exercitium religionis catholicae, uti et aliarum receptarum, ac ministros secundum constitutions regni hujus inoffense observaturum esse, cui et ipsimet hactenus sine ulla justa querela acquievere. Ibidem.*

lui Ioan Kemény, iar acesta din urmă și-a aflat sfârșitul pe câmpul de luptă.[83]

Privitor la domnia lui Mihail Apafi de aproape trei decenii (1661-1690), vorbim despre o domnie autoritară a principelui împreună cu o grupare a Stărilor: doar un principe puternic reușea să păstreze Principatul supus presiunilor militare din partea otomanilor și a imperialilor până la 1665, cât și ulterior (când reușea să permanentizeze tronul în familie, obținând din partea Porții recunoașterea succesiunii pentru fiul său minor).[84] Situația s-a schimbat după asediul Vienei (1683) prin ruperea echilibrului de forțe dintre Imperiul habsburgic și Imperiul otoman, ajungându-se la punerea în umbră a autorității princiare și la afirmarea, pe lângă un grup restrâns de nobili cu experiență în diplomație, o nouă grupare, cu autoritate primită din partea Adunării Stărilor, care a încercat să pregătească noul statut al Transilvaniei ocupate de trupele austriece.[85]

4.2. *Approbatae Constitutiones* și *Compilatae Constitutiones*. Misiunile catolice și locul acestora în cadrul legal al Principatului transilvan seicentesc

Evaluarea prezenței, activității și impactului misiunilor catolice, cu precădere a ordinelor iezuit și franciscan, în spațiul transilvănean al secolelor XVI-XVII necesită o reconstituire a cadrului legal, a deciziilor dietale care au reglementat funcționarea Principatului în perioada menționată. Hotărârile dietelor transilvănene întrunite pe parcursul anilor 1540-1653 sunt cuprinse în sinteza de drept *Approbatae*

[83] Susana Andea, „Autoritatea princiară între reglementări juridice și puterea Stărilor. Domnia lui Mihail Apafi", în *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu" din Cluj-Napoca,* tom LI, 2012, p. 47.
[84] *Ibidem,* p. 55.
[85] *Ibidem.*

Constitutiones Regni Transilvaniae et Partium Hungariae eidem annexarum (*Approbatae*), document ce depășește dimensiunea unei simple traduceri și adaptări a legilor străine, constituindu-se într-o lucrare menită să răspundă realităților locale, specifice și să instituie un demers de uniformizare legislativă prin eliminarea unor articole, revizuirea celor contradictorii și rearanjarea lor sistematică.[86]

---

[86] *Quod cum inter praecipua recte regendi et regnandi requisita, iustitiae tropheum erigere, et astra eam terries revocare haud minimum esse, et hoc nonnisi beneficio legum pro renata elaboratum et recte dispositarum obtinere posse noverimus; sollicite eam ob rem, et a dnis regnicolis sollicitati, studio tam utili, et cum primis principi et magistratui christiano competenti, ab ipsis principalis nostril auspiciis non nihil intenti fuimus, in id consiliorum nostrorum vela extendentes, quo pacto iusta et necessaria haec sollicitudo ad numinis divini gloriam, et publicam ditionum nostrarum quietem et emolumentum, potato terminaretur colophone: si quidem minus nos fugiat, recte dispositas, et bono ac usui communi accommodates leges instar animae esse, ut enim haec corpori vigorem et nitorem, imo ipsum esse suppeditat, ita illae rebus publicis, et dominantium thronis stabilimen, et robur afferre solent, principes fidelibus suis reciproco amoris vincula connectunt instillantes et in gener autes cordibus eorum observantiae mutuae zelum, in unum corpus coagulant: unde et pacis amoenitatem, et imperiorum incrementa scaturire, experientia testis est. Necmirum, authore enim Deonatae, a Mose protonotario excerptae et subsequentibus seculis, secundam diversas nationes, regna et urbes, per viro singenio plurimum valentes acquisitae, variatae, et moribus hominum applicatae, progressum sum sere: quorum altos titulos et nomina clara, si quidem nil nisi extrema mundi periodus delere possit, recensere minus necessarium ducentes, unius Justiniani, magni illius imperatoris meminisse juvat, qui arte ac Marte potens, tantum operae in methodical legume dispositione impendit, ut totum juris civilis syntagma, a nomine eius hodie Justinianum audiat. Nec defuit hoc in gente nostra legum studium, ut decreta regum antiquorum attestantur, maximo sub Vladislao rege colloboratore magistro Stephano Verbőczi (qui authoris Juris Tripartiti nomen illo apud nos meruit) in eodem scopum magnum illi viri operis Quadripartiti compilatores vigiliis suis collimarunt ; et postmodum Ferdinando I. et Joanne regibus de summa rerum infoelici eventu concernantibus gens nostra diu victoriosissima, intestini et externi belli fluctibus miserandum in modum obruta, et ad incitas redacta ; haec vero patriae pars, quae hodie regni Transylvaniae titulum obtinet, sub peculiari principatu sibi salutem querere, non sine furore martiali coacta, quamvis inter arma sileant leges, nihilominus earum curae deditissimam, se fuisse multis consuetudinibus et decretis pro re nata ingeniose adinventis declaravit*. Aceste idei demonstrează interesul principelui Gheorghe Rákóczi al II-lea pentru crearea unui cadru legal în măsură să circumscrie evoluția Principatului Transilvaniei, plasându-se în continuarea activității de legiferare a predecesorilor săi (István Werböczi, Gabriel Bethlen, Gheorghe Rákóczi I): datoria principelui de a crea condițiile necesare instituirii unui sistem legislativ coerent, asigurarea stabilității, a dreptății și a bunăstării generale, reciprocitatea în relația conducător-supuși. *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. XI (1649-1658), Magyar Tudományos Akad. Kȍnyvkiadó Hivatala, Budapest, 1886, pp. 169-170; Liviu Marcu (ed.), *Constituțiile aprobate ale Transilvaniei (1653)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, pp. 7, 44; Alexandru Herlea, *Studii de istorie a dreptului*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, p. 62; Pop, *Istoria Transilvaniei*, vol. II, p. 167.

Cu toate că încercări de elaborare a unei singure codificări legislative au fost înregistrate încă din timpul lui Gabriel Bethlen (reglementarea ordinii și a procedurii de judecată în cadrul lucrării *Specimen juridici processus*) și Gheorghe Rákóczi I (adunarea articolelor de lege din arhivele orășenești sau comitatense), sub Gheorghe Rákóczi al II-lea putem vorbi despre finalizarea dezbaterilor privind aspectele legislative și despre integrarea textelor definitive în noua lucrare cu caracter normativ.[87] Structurată pe cinci părți (I. Dreptul ecleziastic; II. Treburile privind pe Principe, Țara și fiscul; III. Problemele privind locuitorii țării; IV. Cauzele privind judecata; respectiv V. Edictele publice), *Approbatae*-le tind să-și adjudece semnificația unei pravile sau a unui cod de legi prin marea diversitate a articolelor de factură civilă, penală, publică, privată.[88]În ciuda intenției originare de organizare și sistematizare a multitudinii de dispoziții legislative, textul Constituțiilor nu reușește în totalitate să fie unul coerent, unitar, constituindu-se într-o colecție de prevederi legislative mai degrabă decât într-o prelucrare originală și bine

---

[87] *Hac autem nostra tempestate celmus ctiam princeps, dnus pater et praedecessor noster, excelsi nominis, eadem legum componendarum propensione ductus, sancita avitica ex publicis comitatum et civitatum archivis et protocollis colligi et erui procuraverat, nisi gravia regnanti negotia, otia ei rei sufficientia subtraxissent, et rebus pacatis triumphanti vitae fila abrupta fuissent, consimili etiam voto et conamine, ante eum laudatissimus princeps, Gabriel Bethlen, in anno 1619. legibus ordinandis manu et consilio admoto, non contemnendum juridici processus specimen ediderat, cujus ductus in dicendis juribus et hodie plerumque observari solet; verum ut illud necessitate fatali interruptum; ita hoc pro praesenti rerum statu, justo compendiosius esse, nec priscorum statutorum succum plene exhausisse, nec sat distincta methodo rerum momenta discriminasse videtur: plenius itaque et distinctius aliquod juris enchiridion meditati, quo semota confusionum caligine, et judicum et litigantium, sed et juris dicendi studiosorum commodo consuleremus, in comitiis superioris anni (qui nobis obitu fratris charissimi et nostro, ac nostrum morbo desper a t o non nihil novercatus est): certum antiquorum et recentium decretorum ab anno videlicet 1540. ad hunc praesentem in unum systema colligendi modum, virtute publicae constitutionis praescripsimus, nominatis ad id idoneis, et jurium ac consvetudinum patriarum peritis viris, quorum industria laudabili propositum istud eodem ipso anno suum etiam sortitum est finem. Monumenta comitialia regni Transylvaniae*, vol. XI, pp. 169-170.

[88] *Primo etiam cum cura rerum ecclesiasticarum disponitur. Secundo negotia principum, statum et fiscum concernentia pertractantur. Tertio dominos regnicolas tangentia rerum momenta indigantur. Quarto causae foreuses in suum ordinem rediguntur. Quinto edictorum publicorum series subjicitur. Ibidem,* pp. 170-171; vezi și Marcu, *Constituțiile aprobate*, p. 22.

articulată a deciziilor dietale. Structura Constituțiilor și, implicit, conținutul lor reliefează însă o preocupare aparte pentru reglementarea problematicilor ce țin de domeniul religios, aspect susținut de includerea dispozițiilor legislative aferente în prima parte a lucrării, dar și de reveniri ulterioare asupra subiectului în cauză.[89]

Regrupând materialul legislativ al *Approbatae*-lor în jurul unor idei principale, putem distinge o secțiune consistentă dedicată aspectelor instituțional-jurisdicționale. Viața religioasă a Principatului Transilvaniei se desfășura în continuare în parametrii sistemului religiilor recepte (*„Evanghelică reformată" sau „Calvină"; „Luterană" sau „Augustană"; „Romano-Catolică" și „Unitariană" sau „Antitrinitară"*), menținerea acestui sistem fiind dictată de rațiuni politice (*„menținerea comună a patriei"*), de factori juridici (*„constituțiile țării"*), dar și de realități socio-confesionale (*„uniuni care au avut loc în repetate rânduri"*).[90]

Asistăm totodată la o acțiune de validare și consolidare a autorității parohiale, *Approbatae*-le neimpunând restricții în ceea ce privește libertatea de acțiune a parohiilor (îndeosebi cu privire la conducerea și riturile bisericești). Problemele de mai mică importanță sau care făceau trimitere la situația persoanelor ecleziastice puteau fi discutate de însăși persoanele în cauză, dar deciziile finale își primeau confirmarea în cadrul adunărilor generale obișnuite, de comun acord cu credincioșii (în cazul problemelor ce îi vizau direct) și cu aprobarea principalilor magistrați sau a patronilor fiecărei confesiuni.[91] În aceeași ordine de idei, situația preoților și a călugărilor aparținând altor ordine decât celui iezuit prezenți în Transilvania se încadra în dispozițiile *Approbatae*-lor.

---

[89] „Fiind de cuviință ca înainte de reglementarea oricăror lucruri lumești, ele să fie precedate de hotărârile privind preamărirea Domnului" (Titlul I, articolul I). Marcu, *Constituțiile aprobate*, p. 47.

[90] *Approbatae Constitutiones regni Transilvaniae et partium Hungariae eidem annexarum*, ex Officina Nicolai Kis de Miszt-Tótfalu, Claudiopoli, 1696, art. II-III, pp. 1-3.

[91] Marcu, *Constituțiile aprobate*, pp. 47-48.

Intenția de a conferi structurilor ierarhice prerogative clare și de a le investi cu o autoritate de decizie reiese și din referirea la construirea de biserici. Bisericile care au aparținut catolicilor rămân în continuare în posesia lor.[92] În localitățile multiconfesionale, unde a existat o singură biserică, aceasta a fost cedată majorității; minoritățile confesionale primeau dreptul de a-și ridica lăcașuri de cult. Potrivit raportului lui Modesto de Roma, bisericile principale existente la Cluj și care aparținuseră în Evul Mediu catolicilor au fost cedate protestanților, dat fiind faptul că aceștia reprezentau majoritatea confesională: vorbim despre fosta biserică franciscană care a fost ocupată de unitarieni, respectiv fosta biserică iezuită care a ajuns în posesiunea luteranilor.[93] Același caz era semnalat la Alba-Iulia, unde catedrala fusese ocupată de calvini.[94] Era permisă ridicarea de noi biserici, dar inițiatorii acestor demersuri erau obligați să propună proiectul spre aprobare adunării parohiale ordinare și să accepte decizia acesteia.[95] Irevocabilitatea deciziei adunării parohiale era probată de interzicerea oricărei implicări din partea stărilor ecleziastice sau a laicatului din diferite pături sociale într-o posibilă răsturnare de situație. Cler sau laicat, ordine religioase sau stări sociale, erau supuse autorității parohiale, în caz contrar deveneau pasibili de pedeapsă, inițial mustrați și ulterior deposedați de toate bunurile aparținătoare („pedeapsa infidelității eterne”[96]).

A doua secțiune își propunea să reglementeze aspecte referitoare la rit, ritualuri și practici religioase într-un teritoriu al diversității confesionale. Religiile recepte dispuneau în continuare *de jure* de liberul exercițiu; cu excepția lor, persoanele private sau adunările nu aveau dreptul de a reforma aspectele dogmatice și doctrinare („*normele de credință și de religie*”), în caz contrar urmau să fie puse sub acuzația de

---

[92] *Ibidem*, p. 49.
[93] Tóth, *Relationes,* doc. 33/a (1651-1662), p. 328.
[94] *Ibidem*.
[95] Marcu, *Constituțiile aprobate,* p. 48.
[96] *Ibidem*.

infidelitate.[97] O parte consistentă a articolelor Constituțiilor aduceau în discuție problema practicii curente a donațiilor și a legatelor testamentare, respectiv a bunurilor bisericești agonisite ca urmare a acțiunilor laicatului. Exista un permanent dialog între instituția Bisericii și credincioși, idee întărită și de faptul că membrii stărilor bisericești (mai ales din Secuime) trebuiau *„să se înțeleagă cu satul, cu privire la recoltările obișnuite, la cumpărări și la alte lucruri comune necesare”*[98]. Pe de altă parte, asistăm la perpetuarea credinței în obținerea salvării sufletului prin acțiunile caritabile susținute de laicat, unii amânând până la moarte sau chiar după moarte daniile. Astfel, *Approbatae*-le înregistrau exemple de credincioși care lăsau bisericilor sau stărilor ecleziastice moșii sau alte feluri de bunuri. Din acest moment se prevedea ca nicio persoană să nu poată dona sau lăsa prin legat testamentar bunuri imobile bisericilor, o astfel de donație sau un astfel de testament pierzându-și orice valoare.[99] Dacă vreun personaj ecleziastic ar fi dispus de bunuri rămase de la strămoși sau achiziționate în timpul vieții sale și ar fi murit fără a avea moștenitori, bunurile imobile trebuiau să intre fie în posesia vecinilor celor mai apropiați (în cazul Secuimii), urmând ca vecinul să depună pe seama bisericii suma cuvenită, fie în posesia stăpânilor de pământ (în cazul comitatelor).[100]

A treia secțiune a problemelor de natură ecleziastică se contura în jurul articolelor legislative ce tratau raporturile interconfesionale. Într-un spațiu multietnic și pluriconfesional, exista și pericolul prozelitismului, respectiv al convertirii, uneori forțate la o anumită confesiune. Preoții catolici dispuneau de libertatea de a intra în Cluj pentru vizitarea bolnavilor, pentru administrarea sacramentelor (Euharistie, Botez) și pentru oficierea înmormântărilor, fără însă a încerca o convertire a credincioșilor la catolicism sau a celebra alte servicii divine (procesiuni,

[97] *Ibidem*.
[98] *Ibidem*, p. 55.
[99] *Ibidem*, p. 57.
[100] *Ibidem*, p. 55.

ceremonii). Constituțiile interziceau totodată orice inițiativă din partea unui stăpân de pământ de atragere la confesiunea sa a unei „comune", a „iobagilor", pe „cei ai casei" sau a unei alte stări sociale care se afla sub autoritatea sa, prin violență sau prin amenințare cu pedepse; în aceeași ordine de idei, dacă stăpânul de pământ nu putea să ocupe biserica satului sau a orașului, era dator să impună preoți de altă confesiune, respectiv preoți de confesiunea sa să oficieze servicii religioase cu diferite ocazii.[101] Preoților li se interzicea să intervină în oficiul celorlalți; exemplificând, niciun preot nu avea dreptul de a uni prin căsătorie, de a separa sau de a împăca persoane de o altă confesiune, decizia finală aparținând ierarhiei ecleziastice a confesiunii în discuție.[102]*Approbatae*-le restricționau o dată în plus libertatea de acțiune a preoților, situând-o în limitele parohiei în care aceștia slujeau; astfel, preoții nu puteau interveni în soluționarea chestiunilor amintite mai sus dacă laicii erau din afara parohiei lor.[103]

Dispozițiile legislative propuneau și o serie de sancțiuni în cazul violențelor interconfesionale; exemplificând, persoanele care dădeau dovadă de violență la adresa unui predicator sau învățător (*magister*) erau amendate cu 200 de florini, dacă acest fapt putea fi dovedit prin mărturia pertinentă a două sau trei persoane.[104] Reglementând situația confesională a Principatului, Constituțiile aprobate ridicau problema misionariatului catolic, a cadrului general în care se mișcau misiunile catolice, referiri exacte făcându-se în cazul iezuiților. Proscrierea ordinului iezuit era un fapt bine cunoscut, fiind privat de toate drepturile sale, nemaiputând fi chemat în țară, lăsat să intre și primit de nicio stare socială; locuitorilor Principatului li se refuza dreptul de a ține preoți, magiștri sau persoane de alte ranguri aparținând iezuiților, după cum susținătorii acestora cădeau în păcatul infidelității.[105]

---

[101] *Ibidem*, p. 50.
[102] *Ibidem*.
[103] *Ibidem*.
[104] *Ibidem*, *passim*.
[105] *Ibidem*, p. 53.

Analiza dispozițiilor legislative cuprinse în prima parte a Constituțiilor aprobate era în măsură să evidențieze interesul autorităților politice pentru reglementarea chestiunilor de natură religioasă, focalizându-se asupra elementelor instituțional-jurisdicționale, asupra ritului și practicilor religioase, dar și asupra raporturilor interconfesionale. Asistăm la conturarea imaginii unei Transilvanii în care regula era dată de sistemul religiilor recepte, dar în același timp a unui Principat în care își făceau loc tot mai multe excepții de la regulă, aspecte probate de politica principilor și de realitățile socio-confesionale din teritoriu. Relevant în acest sens este faptul că ajutorul economic acordat iezuiților depindea în mare parte de bunăvoința principelui fără ca acesta să fie legiferat, riguros reglementat. Rolul definitoriu al principelui și al Stărilor în Principatul transilvan era subliniat în raportul din 1643 aparținând lui Sigismund Eörsy: principele transilvan era echivalentul regelui maghiar, iar Stările erau organul de decizie în Transilvania, realitate redată de exprimarea plastică „nimeni nu se putea mișca în Transilvania fără înștiințarea Stărilor”.[106]

Transformările generate de moartea lui Gheorghe Rákóczi al II-lea, intervențiile otomane și habsburgice, disputele între diferitele facțiuni nobiliare, precum și războaiele externe constituiau tot atâția factori care au condus spre emiterea unor legi noi.[107] În acest sens sub Mihail Apafi s-a dispus întocmirea unei colecții de legi, menită să sintetizeze deciziile dietelor convocate în intervalul 1654-1668. La 4 martie 1669 principele aproba textul legii, intitulat *Compilatae Constitutiones Regni Transilvanae et Partium Hungariae eidem annexarum;* din punctul de vedere al structurii, al limbajului și al caracterului, *Compilatae*-le prezentau similarități cu *Approbatae*-le, având drept conținut norme de drept constituțional, administrativ, bisericesc, respectiv de drept civil și penal.[108]

---

[106] „Als wie ein Herr in Hungern al sein Fuerst, weil ener zuer Landts-Constitutionen hart gebundten, also wegen der Ursachen mueste er sich dem Land accommodieren, der entwegen koente er einmahl aus dem Landt niemandt hinauszpassiren lassen, ohne Vorwissen der Stendte”. *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. X, p. 383.

[107] Pop, *Istoria Transilvaniei,* vol. II, p. 167.

[108] *Compilatae Constitutiones Regni Transilvaniae et Partium Hungariae eidem annexarum,* Typis Coll. Reform., Claudiopoli, 1779, *passim.*

Este adevărat că toleranța religioasă a rămas un principiu relativ; exceptând cedarea bunurilor bisericești a cărei justificare poate fi găsită cu ușurință, episcopul catolic al Transilvaniei a fost obligat să părăsească teritoriul, astfel încât Biserica catolică din Transilvania a trebuit să aștepte secolul al XVIII-lea pentru a-și revitaliza organizarea instituțională-un contrast radical față de ceea ce se întâmpla în secolul al XVII-lea în Ungaria habsburgă, când Contrareforma a recuperat o mare parte din pozițiile pierdute în urmă cu un secol.[109] O dovedește și ordinea în care cele patru religii recepte au fost desemnate pe tot parcursul secolului al XVII-lea, semnificativă pentru poziția predominantă obținută de protestantism. În ciuda presupusei egalități a celor patru „religii recepte”, este mai mult decât evident că despre o poziție privilegiată în adevăratul sens al cuvântului se poate vorbi doar în cazul calvinismului, prezența preoților sau a misionarilor catolici depinzând de voința principelui.

---

[109] Seton-Watson, *Transylvania*, p. 321.

CAPITOLUL 5
MISIONARII CATOLICI ÎN PRINCIPATUL TRANSILVAN CALVIN AL SECOLULUI AL XVII-LEA

5.1. Misionarii catolici franciscani și autoritatea centrală transilvăneană: poziții, obligații, venituri

Sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea au fost o perioadă de confuzie în viața politică și ecleziastică a Transilvaniei, relatările oferite de cea mai mare parte a autorilor fiind inconsistente în evenimente și secvențe cronologice. Există istorici care susțin faptul că turcii nu au urmărit și nu au fost interesați să atace Transilvania, dimpotrivă, au fost dispuși să recunoască autonomia acestui teritoriu sub principii aleși de cele trei națiuni privilegiate din familiile Zápolya, Báthory, Bethlen, Rákóczi, Bocskai și Apafi în schimbul modificării statutului țării: Principat autonom sub suzeranitate otomană.[1]

Primind ajutor din partea turcilor și nețiînând cont de aranjamentul recent dintre Sigismund și Rudolf, Moise Secuiul a invadat Transilvania în primăvara anului 1603, a dus trupele lui Basta în afara Clujului, i-a expulzat pe iezuiți, distrugându-le școala și edificiile de cult. Moise Secuiul a fost ales în unanimitate principe în cadrul Dietei de la Alba-Iulia, sultanul confirmând numirea.[2] Într-o scrisoare adresată regelui Poloniei Sigismund III la 15 mai 1603, sultanul Mahomed menționa că din marea sa mărinimie, i-a conferit Principatul Transilvaniei lui Moise Székely, voievod ales dintre cei mai puternici,

---

[1] M. M. Knight, "Transylvania", în *The Journal of International Relations,* vol. 10, nr. 4, 1920, p. 430; Williams, *Transylvania*, p. 66.

[2] Wilbur, *A History of Unitarianism*, p. 101.

erou, bărbat ilustru și glorios.[3] Basta s-a aliat cu românii și a atacat Transilvania printr-o trecătoare în apropierea Brașovului, luând prin surprindere trupele lui Moise și ucigându-l. A fost o înfrângere zdrobitoare pe care transilvănenii au considerat-o „al doilea Mohács", facilitând întoarcerea lui Basta în Transilvania pentru a cincea oară (conducerea se schimbase de 12 ori în 6 ani!).[4] Alți istorici vorbesc însă despre statutul particular al Transilvaniei, care, deși vasal Imperiului otoman și dispunând de o suveranitate limitată, pe parcursul secolului al XVII-lea, sub domnia principilor calvini, Principatul a fost capabil de o remarcabilă politică externă, apărând ca un actor important pe scena politicii europene.[5]

Secolul al XVII-lea a debutat pentru catolicismul ardelean sub forma conflictului dintre diferitele facțiuni nobiliare, în marea lor parte protestante, și susținătorii catolici ai Casei de Habsburg, constând în principal dintr-un segment al nobilimii și al secuilor; de altfel, opoziția nobilimii ardelene la adresa Habsburgilor, moștenitori legitimi ai Ungariei și Transilvaniei nu putea să nu dobândească și o dimensiune confesională, aspect ce a anulat posibilitatea unei *reconquiste* catolice în teritoriu.[6]

După moartea lui Moise Székely (1603), în Ungaria a izbucnit revolta protestantă condusă de Ștefan Bocskai, acesta reușind să înfrângă trupele lui Basta și să fie confirmat ca principe al Transilvaniei de către Poartă. Aspirând la titlul de rege al Ungariei, titlu ce era apanajul Casei de Habsburg, Ștefan Bocskai a aruncat Transilvania în conflict deschis cu

---

[3] *Significationem litteram mearum amicissimam hanc esse, audita concessione principatus regni Transilvaniae ex gratia nostra illustrissimo et magnifico domino Moysi Zekell Transilvaniensi, quod magnifici per plures, ipsiusmet iuris regni Transilvaniae domini, aliique heroes, praeclari et spectabiles viri, litteras per homines suos ad illum misissent, illique significassent, ut quamprimum praedestinatus ille, ex fortissimis electus vaivoda. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. V, p. 227.

[4] Wilbur, *A History of Unitarianism*, p. 101.

[5] András Péter Szabó (recenzor), Erdélyi külpolitika a vesztfáliai béke után [Transylvania's Foreign Policy following the Peace of Westphalia]. By Gábor Kármán. Budapest: L'Harmattan, 2011. 484 p., în *Hungarian Historical Review,* nr. 4, 2013, p. 929.

[6] Periș, *Prezențe catolice*, pp. 37-38.

monarhia austriacă. Dacă pacea cu Imperiul era calea spre buna desfășurare a vieții ecleziastice a catolicilor transilvăneni, persecutarea protestanților din Slovacia și Ungaria Superioară avea implicații negative asupra acestora.[7] Alături de Moise Székely, în bătălia de la Rosenau au căzut mulți membri ai nobilimii transilvănene (144), în particular unitarieni și catolici, dintre catolici cei mai mulți făcând parte din anturajul lui Sigismund Báthory, dar și cei care se convertiseră la catolicism ca urmare a politicii lui Ștefan Báthory.[8] O mare parte a lor era constituită din tineri, fără moștenitori, ceea ce a dus la stingerea numeroaselor familii nobiliare catolice și ceea ce desigur, alături de impactul covârșitor al Reformei protestante asupra populației transilvănene, a reprezentat o explicație pentru situația dificilă cu care se confrunta catolicismul ardelean în absența patronilor spirituali.

La 1607 principele Transilvaniei avea să reconfirme decretul privind expulzarea iezuiților, membrii Companiei lui Iisus operând în secret cu veșminte de preoți seculari. Având în minte ideea constituirii unui stat calvin și fiind conștient de relațiile iezuiților cu Curtea de la Viena, Sigismund Rákóczi nu s-a preocupat de readucerea Companiei lui Iisus în Principat.[9] La 1607 Zsigmónd Forgách, palatin în intervalul 1618-1621, îi scria lui Leopold Stralendorff că dacă Sigismund Rákóczi ar fi fost depus, l-ar prefera pe Gabriel Báthory în locul acestuia; adresându-se în numele nobilimii catolice, Forgách adăuga că nu erau contrari numirii lui Báthory cu condiția ca el să asigure conservarea religiei catolice în Transilvania și retrocedarea bunurilor ecleziastice, aspecte ce nu aveau să marcheze linia politicii princiare.[10] În ceea ce privește măsurile efective ale principelui în domeniul ecleziastic se putea constata politica sa

[7] *Ibidem*, p. 42.
[8] Keul, *Early Modern Religious Communities*, p. 152.
[9] Periș, *Prezențe catolice*, p. 45.
[10] *Hac hora mihi nunciatum esse Sigismundum Rakoczy lethaliter decumbere; quem si mori contingat, auguramur dom. Gabrielem Báthory, cum Transylvani ipsi faveant, vaywodati surrogatum iri […] Nos quidem contrarii non sumus, ut Bathoreus vaywodatui praeficiatur, cum propter alias causas tum praecipue quod assecurationem iam ediderit de catholicae religionis in Transylvania conservatione et cessione bonorum in istis partibus habitorum. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. V, p. 349.

duplicitară: pe de o parte, susținătorii austrieci ai acestuia primeau promisiunea sprijinului autorității centrale față de catolicismul ardelean prin restituirea statutului confesiunii catolice și a bunurilor ecleziastice, dar pe de altă parte, aceeași promisiune era făcută și majorității calvine, respectiv Austriei, Ungariei și otomanilor.[11]

Politica duplicitară a lui Báthory[12] relativă la restaurarea catolicismului în Transilvania nu a rămas fără ecou, mai mulți nobili catolici organizând un complot împotriva principelui în anul 1610; descoperirea complotului a avut drept consecințe persecuția catolicilor ardeleni, exilarea lui István Kendi și închiderea lui Boldiszár Kornis la Chioar, reconfirmarea articolelor dietei de la Mediaș (1588) privind expulzarea iezuiților, ocuparea bisericilor catolice de către calvini și anularea oricărei posibilități de restituire a bunurilor inițial catolice.[13] Totodată, la 4 mai 1612, Michael Starzer aducea la cunoștința tuturor posibilitatea destituirii lui Gabriel Báthory, actualul „voievod" al Transilvaniei, și promitea solemn că în cazul în care Báthory avea să fie înlăturat și avea să ceară ajutorul Habsburgilor, Curtea de la Viena nu urma să întreprindă nimic împotriva Porții otomane pentru greșelile și înșelăciunile făcute coroanei Ungariei, propunând ca și sultanul să înceteze să-i mai ofere sprijin.[14] Michael Starzer promitea că în cazul în

---

[11] *Offert restitutionem religionis catholicae et bonorum ecclesiasticorum, offert perpetuam submissionem et dependentiam a corona Hungariae, offert studium et fidele servitium inclytae domui Austriacae, offert tot comitatus, quos ab Hungaria abruptos longa serie annorum principes Transilvaniae possiderunt. Ibidem*, p. 346.

[12] La 5 februarie 1608, Gabriel Báthory semnase o scrisoare de alianță cu haiducii, prin care căpitanii haiducilor Nagy András și Elek János îi promiteau acestuia sprijin în vederea accederii la putere. Condițiile puse de haiduci au fost clare, Báthory angajându-se să susțină calvinismul și să se îngrijească de stabilirea haiducilor în districtul din jurul Orăzii (Várad), Ecséd și Kallo. http://www.transylvanian-numismatics.com/coins/categorie/BATHORI-GABRIEL/, accesat la data de 27.04.2016, ora 13:23.

[13] Gabriel Báthory a favorizat confesiunea calvină, comițând „atrocități" la adresa catolicilor și a unitarienilor. Calvinilor le-a fost acordat ca spațiu devoțional un fost convent dominican (Cluj). Periș, *Prezențe catolice*, p. 46.

[14] "Io sopradetto Michael Starzer come seruitore humilissimo et astagio di S. R. Maj. prometto, jurone assecuro sopra la fede et christiana honore mio, si detto Bathori sará depriuato et se scalbará sotto le ale et ombra di S. R. M. ogli chiamará in aiuto, che S. M[ta] ne in uita, ne in morte dará aiuto contra la porta per le soi pazie et inganni fatti ala corona di Ongaria similmente il sultan fará." *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. VI, p. 217.

care Gabriel Báthory avea să fie destituit și alegerea unui nou „voievod" al Transilvaniei avea să fie finalizată și recunoscută de Curtea de la Viena, Habsburgii urmau să depună sultanului 12.000 de taleri pentru cheltuielile făcute cu instituirea unui nou principe în spațiul transilvănean.[15]

La 23 octombrie 1613 pe tronul princiar a fost numit Gabriel Bethlen[16], venirea sa la domnie marcând sfârșitul persecuției catolicismului ardelean.[17] Gabriel Bethlen a rămas cel mai renumit dintre principii transilvăneni. O probează în acest sens poemul dedicat de Joannes M. Valsocio Iuniore lui Bethlen cu ocazia alegerii sale ca principe al Transilvaniei:

Scilicet ut liqueat Regnum virtute parari,/Sceptra nec iucertis casibus ista regi,/
Exemplo nobis subita haec mutatio rerum,/Pluribus insignis cladibus, esse potest./
Solus in excelsis, toti qui praesidet orbi,/Imperij, Princeps, datque negatque vices./
Non hominum arbitrio, nec inani sorte creatur,/Qui populo tribuat iura ferenda suo./
Elector DEVS est, et mentibus insidet ipsis,/Auspicijs ducens pectora nostra suis./
Deijcit indignos, evertit honore superbos;/Virtutum in puro pectore quaerit opes./
Saepe tamen lapsis incurrit sensibus error,/Vt pravum populum dux quoque pravus agat:/
Qui postquam rerum laxas accepit habenas,/Facta, nimis, punit per scelerata, scelus./
Verum ubi poena modum, vitijque excesserit ardor;/Rumpitur, et poenam criminis ipse subit./
Regia Bathoridum quis non insignia novit?/Quae tamen assiduis plena fuere malis.
Quem Michael, quem Basta fremens, Mosisque tumultus,/Quem gravis externi militis ira latet?/
Vnica spes regni, nostrae et lux unica gentis/Boczkaides, patriae coeperat esse parens:/
Extinctumque decus generisque insignia nostri/Erigere, et lapsum restituisse iubar./
Quo decus imperij rursum moriente revulsum est,/Et subijt varias gloria nostra vices./
Nam Stigij rabies, et vis scelerata tyranni/Invidit nostro commoda tanta solo./
Nunc ergo Gabriel, per plurima vulnera, vitam/Bathoreus misere finijt ille suam./

---

[15] "Oltra die questo prometto ancora, al detto Mehemet aga da seruitore fedele si S. R. M. si la depriuation del detto Bathori et election de un nuuo vaywoda al modo concluso et sopra intesto sará scommencata et finita, che S. R. M. dal seruitio recognescerá sempre con gratia regia et solita clementia et per questa uolta presenterá al detto Mehemet Aga per le spese et fatigi fatte in questo gran seruitio dodisi mille tall." *Ibidem*, pp. 217-218.

[16] Friedrich Krüner, "Bethlen Gabor, Fürst von Siebenbürgen", în *Historische Zeitschrift*, Bd. 58, H. 1, 1887, p. 13.

[17] Periș, *Prezențe catolice*, p. 47.

Et per quos nostris dominari coeperat oris,/Ipsorum sensit nunc tamen ecce manus./
At tu iam GABRIEL BETHLEN, mitissime PRINCEPS,/Imperij teneas sceptra beata tui./
Justitia solum, mores virtutibus orna,/Fulgeat ut toto nomen in orbe tuum./
Te foveat gremio, et gratis Concordia pennis,/Candida pax terras incolat ipsa tuas./
Dumque cupis sanctas iuxta procedere leges,/Sis patrij Princeps, sis Pater ipse soli./[18]

În vederea consolidării autorității princiare, Gabriel Bethlen a dus o politică de reforme cu caracter politic, instituțional, fiscal, comercial, monetar, militar, social și confesional.[19] Noile tehnici politice și diplomatice au făcut ca rațiunea de stat să devină sub Gabriel Bethlen o știință, cu un limbaj diferențiat pentru scopuri și cerințe particulare, distincte, specifice, asemenea unui *Realpolitiker*.[20]General, om de stat și mare diplomat, Bethlen a făcut din Transilvania o regiune autonomă de influența habsburgă. Patron al educației și al Bisericii, principele a fost un adept al toleranței, acordând libertate luteranilor și catolicilor, dar în același timp a cheltuit sume mari pentru trimiterea studenților calvini în afara Transilvaniei.[21] La 1614 Gabriel Bethlen a suspendat decretul privind expulzarea iezuiților și a permis deschiderea a două școli, una la Cluj-Mănăștur (1618) și alta la Alba-Iulia (1623), în cadrul cărora iezuiții au desfășurat o importantă activitate educativă până la 1653 (o altă misiune avea să funcționeze din 1650 la Odorhei, unde iezuiții au

---

[18] *Ibidem*, pp. 347-348.

[19] Ágnes R. Várkonyi, "Gábor Bethlen and His European Presence", în *Hungarian Historical Review*, nr. 4, 2013, pp. 702-703.

[20] Domnia lui Gabriel Bethlen a constituit o temă de cercetare abordată repetitiv în istoriografia românească, fiind caracterizată ca absolutistă sau efectiv ca o variantă peculiară de centralism feudal. Principele nu a adoptat niciodată modelul occidental al absolutismului, singura particularitate fiind identificată în sistemul de taxare: impunerea taxelor fără a exista vreo concordanță cu circumstanțele materiale/situația pecuniară a plătitorilor de taxe a diferențiat clar sistemul politic transilvănean de formele tipice de absolutism. http://www.transylvanian-numismatics.com/coins/categorie/BETHLEN-GABRIEL/, accesat la data de 27:04.2016, ora 13:32.

[21] Robert J. W. Evans, "Calvinism in East Central Europe: Hungary and Her Neighbours", în Menna Prestwich (ed.), *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford University Press, Oxford, 1985, p. 183.

întâmpinat mari dificultăți până la 1661).[22] În anul 1619 principele Transilvaniei a decis restituirea bunurilor ecleziastice catolicilor.[23]

În toamna anului 1613, în contextul numirii sale pe tronul Transilvaniei, Bethlen avea nevoie de suportul aristocraților catolici care se refugiaseră în Ungaria, din moment ce dintre toți politicienii transilvăneni, nobilii catolici erau singurii care beneficiau de încrederea Curții de la Viena.[24] Bethlen admitea faptul că dacă voia să fie recunoscut și acceptat de Habsburgi, trebuia să dobândească sprijinul nobililor catolici „emigranți" care, în ciuda suportului financiar al Curții de la Viena, trăiau în circumstanțe cu mult diferite de standardele de viață precedente. Contactul fusese stabilit încă dinaintea alegerii lui Bethlen ca principe, acesta înaintând și oferta unei complete reabilitări politice.

O probează în acest sens Dieta din 24 februarie – 16 martie 1614, care statua că proscrierea nobililor, printre care se număra și o parte a elitei catolice, de către fostul principe al Transilvaniei, Gabriel Báthory, fusese nedreptățită, procedându-se spre reabilitarea elitei transilvănene, constituită din următorii membri: Miklós Sennyei, Zsigmónd Kornis, János Petki, Zsigmónd Sarmasági, Miklós Sükösd, János Kálnoki, Ferencz Bernáld, István și Ferencz Damokos, Ferencz și György Geréb, Balás și János Nemes, Menyhárt Nagy, Zsigmónd Mikes, János și Ferencz Szőrcsei, János Adámosi Nemes, Benedek Kálnoki, Ferencz Demjén,

---

[22] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 59.

[23] Potrivit relației misionare aparținând lui Vincenzo Pinieri de Montefiascone: *De restitutione universorum et singulorum bonorum possessionariorum ecclesiasticorum, pariter et saeculariorum ab anno 1619. Ad obitum usque principis Transiluaniae Gabrielis Bettelem in partibus regni superioribus per eundem occupatorum, ablatorum, venditorum, usurpatorum, inscriptorum, redemptorum, vel aliter qualitercunque vel eidem principi adhaerentes, aut eorum haeredes a prioribus possessoribus usurpatorum, decretum est ut moderni talium bonorum possessores ad instantiam damnificatorum eorumque haeredum, ac successorum et interessatorum medio vicecomitum requisiti de restitutione talium bonorum fructuumque medio tempore praeceptorum refusione admoneantur, qui nisi confestim restituant, ex tunc in termino et loco in iisdem regni partibus superioribus per dominum regni palatinum cum dominis consiliariis, ut tabulae regiae judicibus, quos ad manus habere poterit, super restitutione talium bonorum finalem deliberationem pronunciare ac nullis penibus juridicis remediis obstantibus vel obstare valentibus executionem impendere possit et valeat.* Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 114 (1631), p. 383.

[24] Horn, *The Princely Council,* pp. 830-831.

Miklós Vajda, Demeter Zöldi, Matthias Verebélyi, János Kolozsvári, István Váradi Gergoczi, János Paniti, János Régeni, Miklós Körösbányai Nagy, István Szombatfalvi Bojér, János Rápóti.[25] În schimbul amnistiei și a oportunității de a redobândi și de a reposeda proprietățile pierdute, nobilii catolici erau datori să-l ajute pe Bethlen să dobândească acceptarea de către Habsburgi și de către opinia publică din regatul Ungariei. Între luna octombrie a anului 1613 și luna februarie a anului 1614, Zsigmónd Kornis, Zsigmónd Sarmasághy și Sándor Sennyey au condus o enormă activitate de propagandă în favoarea lui Gabriel Bethlen.[26] Activitatea diplomatică a nobililor catolici nu a încetat în anul 1614; la 22 februarie 1615, principele Transilvaniei, Gabriel Báthory îi investea cu autoritate deplină cu scopul de a culege informații și a le aduce la cunoștința Habsburgilor în vederea negocierilor diplomatice și a stabilirii păcii pe următorii nobili: Simon Pechy de Szent Erzsébet, cancelar princiar, Zsigmónd Sarmasághy, Francisc Balassi de Veczke, consilier princiar, Matthias Klosa de Varfalva și Thoma Borsos de Marosvásárhely.[27]

---

[25] „Hogy az féle illegitime proscriptusoknak nevek, úgy mint Sennyei Miklósnak, Kornis Sigmondnak, Petki Jánosnak, Sarmasági Sigmondnak, Sükösd Miklósnak, Kálnoki Jánosnak, Bernáld Ferencznek, Damokos Istvánnakés Ferencznek, Geréb Ferencznekés Györgynek, Nemes Balásnakés Jánosnak, Nagy Menyhártnak, Mikes Sigmondnak, Szőrcsei Jánosnakés Ferencznek, küssebbik Adámosi Nemes Jánosnak, Kálnoki Benedeknek, Demjén Ferencznek, Vajda Miklósnak, Zöldi Demeternek, Verebélyi Matthiasnak, Kolosvári Jánosdeáknak, Váradi Gergoczi Istvánnak, Paniti Jánosnak, Régeni Jánosnak. Körösbányai Nagy Miklósnak, Szombatfalvi Bojér Istvánnak, Rápóti Jánosnak az articulus bólteljességgel dele áltassanak, ésarró lemanáltatott Articulusok in ea parte penitus ad nihil áltassanak". *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. VI, pp. 416-417.

[26] Horn, *The Princely Council,* p. 831.

[27] *Egregiorum et nobilium Simonis Pechy de Zenth Ersebet cancellarij nostri, ac Sigismundi Sarmasaghi de Keövesd, Francisci Balassi de Veczke, sedis Siculicalis Udvarhely supremi capitanej, consiliariorum nostrorum, item. Matthiae Kosa de Varffaluavel Thomae Borsos de Maros Wasarhely, juratorum sedis nostrae judiciariae assessorum, necnon Colomani Gotzmeister judicis regij ciuitatis nostrae Cibiniensis et consiliarij nostri, ac Pauli Veres magistri ciuium ciuitatis nostrae Segeswar nobis syncere dilectorum, eisdem itaque fidelibus nostris in eo plenariam atque omnimodam duximus dandam et concedendam authoritatem et facultatem, quod ipsi cum praetitulatis Sacratissimae Caesareae Regiaeque Maiestatis commissarijs ad praedeclaratum tractatum nominandis et destinandis, in loco a sua Maiestate praefigendo iuxta nostram et dictorum fidelium nostrorum Dominorum Regnicolarum datam instructionem et informationem, in negocio tractatus et pacificationis agree loqui. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. VII (1614-1621), Magyar Tudományos Akad. Könyvkiadó Hivatala, Budapest, 1881, pp. 240-241.

Pe de altă parte, Curtea de la Viena nu ezita să intervină ori de câte ori avea ocazia. Astfel, instrucțiunile din 17 mai 1615 adresate nobililor catolici Francisc Daroczy, consilier imperial și Henric Lassotta, precum și principelui Transilvaniei, Gabriel Bethlen, reluau situația delicată a catolicismului ardelean și puneau problema exercițiului confesiunii catolice în toată provincia (n.a. Transilvania) și în părțile vecine Ungariei (*Partium*), precum și restituirea imediată în scopul utilizării grabnice a cărților, edificiilor de cult, conventelor și a tuturor proprietăților ce aparținuseră catolicilor începând cu domnia lui Ștefan Báthory. La 1617 se cerea din nou liberul exercițiu religios, fără niciun impediment, atât pentru personalul ecleziastic, cât și pentru laici în teritoriul în care Gabriel Bethlen, principele Transilvaniei, garantase libertatea confesională.[28]

Până la sfârșitul anului 1613, Gabriel Bethlen făcuse prima reformă a consiliului, în componența acestuia rămânând doar 7 membri, moștenire a domniei precedente: Ferenc Rhédey, Farkas și Balász Kamuthy, István Erdélyi, Farkas Alia, Pál Keresztessy și István Wesselényi. În cadrul consiliului putem distinge două grupuri bine-definite, dintre care primul, complet omogen din punctul de vedere al vederilor politice și confesionale, era alcătuit din nobilii catolici, după cum urmează: István Kendy, Zsigmónd Sarmasághy, Boldizsár Szilvási și Zsigmónd Kornis.[29] Reprezentanți ai nobilimii catolice educate de Sigismund Báthory, acești nobili erau caracterizați de un atașament religios necondiționat și de un sentiment pro-habsburgic puternic.

Se poate observa faptul că prin comparație cu rațiunile confesionale ale Transilvaniei, politicienii catolici erau puternic reprezentați în Consiliul princiar. Acest lucru este lesne de înțeles în prima perioadă, când Bethlen a fost constrâns să readucă în Transilvania

---

[28] *Quod quo ad negotium seu exercitium religionis catholicae, admittentur catholici, aliae que ecclesiasticae personae et scholares, potissimum autem indigenae licebitque eisdem et aliis cujus visstatus et conditionis hominibus catholicis, exercitium ejusdem religionis libere citraque ullum impedimentum, ubique in ditione ejusdem domini principis Bethlen veluti libertas religionis dictat, facere et frequentare. Ibidem,* p. 443.

[29] Horn, *The Princely Council,* p. 830.

„emigranții" catolici. În perioada următoare, numărul lor avea să scadă treptat, reducându-se până la jumătate, scăderea nefiind cauzată de moarte, ci de înlăturarea lor ca urmare a împotrivirii față de principe. Ca fapt divers, un singur catolic ajungea să ia locul celor șapte: István Kovacsóczy.[30] În ultima perioadă a domniei lui Bethlen, numărul consilierilor catolici avea să crească din nou, prin István Haller și Kelemen Béldi.

Numărul mare de oameni politici catolici poate fi explicat ca rezultat al re-catolicizării pașnice începute în timpul domniei lui Ștefan Báthory și al campaniei violente caracteristice domniei lui Sigismund Báthory, procese având ca țintă tinerii membri ai nobilimii. Este tocmai perioada în care tinerii convertiți la catolicism între anii 1599 și 1610 s-au maturizat și au atins vârful carierei lor.[31] Deoarece acesta era debutul unui grup ales și cultivat, dispunând de o educație de nivel înalt, Bethlen și mai târziu Rákóczi I, nu și-au putut permite să excludă din rațiuni religioase politicieni abili din rândurile elitei deja formate. Gabriel Bethlen nu exagera când îi scria cardinalului Pázmány următoarele: „am atât de mulți slujitori papiști încât nici nu le mai știu numărul, dar nu sunt cei mai puțini, deoarece în orice caz nu am respins pe nimeni din cauza confesiunii sale."[32]

Exceptând anii de început ai domniei sale, Bethlen nu a riscat în a plasa un număr mare de catolici în funcțiile de conducere, întrucât îi avea sub control, făcându-le clar că religia lor și bunele relații în regat puteau oricând să se întoarcă împotriva lor.[33] Ca urmare, atitudinea politică a nobililor catolici s-a schimbat major: ei au devenit mult mai atenți și mai rezervați, ceea ce desigur nu i-a împiedicat în a-și lărgi spațiul de

[30] *Ibidem,* p. 848.
[31] *Ibidem,* p. 849.
[32] *Ibidem.*
[33] Între 1613-1616, în componența Consiliului princiar aveau să intre 10 catolici, între 1616-1622 numărul lor scădea la 6, pentru ca în intervalul 1623-1629 să crească la 8. Totalul de membri catolici ai Consiliului princiar pe durata domniei lui Gabriel Bethlen era de 13. *Ibidem*.

manevră dacă aveau această oportunitate, așa cum s-a petrecut după moartea lui Gabriel Bethlen.

Este adevărat că domnia lui Gabriel Bethlen s-a caracterizat în domeniul măsurilor ecleziastice printr-o politică de toleranță religioasă, dar acest aspect nu trebuie pus pe seama intenției principelui de a favoriza anumite confesiuni, ci mai degrabă trebuie înțeles în contextul mai larg al predominării aspectelor politice în fața celor confesionale.[34] Libertatea de exercițiu a confesiunilor protestante devenise o realitate în parte, dacă este să luăm în considerare faptul că în primăvara anului 1618, țara avea din nou un palatin catolic în persoana lui Zsigmónd Fórgách, simbolizând clar succesul ambițiilor Contrareformei susținute de Curte și de elita catolică maghiară.[35] Referitor la dimensiunea ecleziastică a măsurilor sale, se poate observa faptul că principele a urmărit în permanență menținerea unui echilibru între religiile recepte, dar a dat dovadă și de toleranță în chestiunea confesiunii ortodoxe, fără a trece cu vederea posibilitatea convertirii populației românești la calvinism.[36]

În deschiderea Războiului de 30 de ani, principele Transilvaniei a susținut activ cauza Boemiei și a apelat pe cale diplomatică la toate mijloacele posibile pentru a uni calvinii și luteranii din Germania în vederii unei defensive comune.[37] Gabriel Bethlen își motiva campania din mai multe puncte de vedere: apărarea libertății religioase, a libertății

---

[34] În intervalul cuprins între răscoala condusă de Ștefan Bocskai (1604-1606) și compromisul dintre Stările Ungariei și regele Matthias II (1608-1619), Stările Ungariei erau deja divizate în două tabere. Ulterior campaniei victorioase a lui Gabriel Bethlen în Ungaria din toamna anului 1619, tot mai mulți membri ai elitei politice maghiare au decis să treacă de partea principelui transilvan.Deși presiunea armată a determinat în mod decisiv alegerea Stărilor de a se alătura principelui Transilvaniei, nu trebuie să neglijăm că acțiunea a fost dictată și de faptul că scopurile diferitelor facțiuni ale Stărilor, formulate și confirmate *de jure* în 1608, erau doar în mică măsură realizate. Géza Pálffy, "Crisis in the Habsburg Monarchy and Hungary, 1619-1622: The Hungarian Estates and Gábor Bethlen", în *Hungarian Historical Review*, nr. 4, 2013, p. 736.

[35] *Ibidem*.

[36] Pop, *Istoria Transilvaniei*, vol. II, p. 126; vezi și Seton-Watson, *Transylvania*, p. 534.

[37] Seton-Watson, *Transylvania*, p. 535; vezi și Dominic Kosáry, "Gabriel Bethlen: Transylvania in the XVIIth Century", în *The Slavonic and East European Review*, vol. 17, nr. 49, 1938, p. 167.

regatului maghiar și acordarea de ajutor „rebelilor" boemi.[38] Potrivit unor istorici, Gabriel Bethlen a fost primul suveran protestant maghiar, conștient de misiunea sa religioasă; fundamentele teoretice ale puterii sale absolute i-au fost furnizate de clerul protestant.[39] Învățăturile lui James I al Angliei către fiul său, conținând teoriile absolutismului protestant contemporan și subliniind rolul predominant al conducătorului, erau o lectură frecventă în Transilvania, având o traducere în limba maghiară și un poem introductiv redactat de Albert Szenczi Molnár.[40] Bethlen a devenit campionul apărării libertăților constituționale ale Ungariei și al protestantismului; nu putem să nu semnalăm în acest sens acțiunea lui Gabriel Bethlen la cererea calvinilor de a interveni împotriva episcopului de Belgrad și a altor preoți, dând vizirului 3.000 de ducați, preț al vieții celor menționați: "*da lì ad alcun tempo Betlem Gabor pregato da sudetti Caluini ottenne il commandamento un'altra volta contro l'oratore, vescovo, ed altri sacerdoti per privargli della vita, donando al Veziere ducati 3 mila*"[41].

În timpul campaniilor lui Gabriel Bethlen, cea mai mare parte a clerului a fost forțată să părăsească Ungaria pentru mai mulți ani. Astfel, episcopul de Strigoniu, Péter Pázmány (1616-1637) împreună cu alți episcopi au găsit refugiu la Viena, câțiva în Croația, în timp ce membrii Provrostry din Jászó în estul Ungariei (azi Jasov, Slovacia) și capitlul din Agria în Polonia. La acestea se adăuga faptul că patronul iezuiților, György Drugeth Homonnai, a fost obligat să se refugieze împreună cu toată curtea sa.[42] Refugiul în teritoriile croate și slavone era încurajat de faptul că stările maghiare puteau rămâne de partea lui Ferdinand II, așa cum declaraseră la începutul lunii iulie 1620. Membrii familiilor Drašković, Erdődy, Frankopan (Frangepan), Keglević, Konsky și Ráttkay

---

38 Várkonyi, *Gábor Bethlen*, p. 711.
39 Kosáry, *Gabriel Bethlen*, p. 169.
40 *Ibidem*.
41 Informație conținută în raportul redactat de Simone Matkovich (1622). Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 15 (1622), p. 138.
42 Pálffy, *Crisis in the Habsburg Monarchy*, pp. 737-738.

au rămas așadar cei mai importanți susținători ai dinastiei habsburge.[43] Cea de-a doua facțiune, apropiată numeric de prima, era alcătuită din cei pe care armatele lui Bethlen îi obligaseră să se alăture principelui cu forța armelor: palatinul Zsigmónd Fórgách, Gáspár Horváth, Menyhért Alaghy, András Dóczy (mort în Transilvania, în captivitate). Acestora li se adăugau alți magnați aparținând familiilor Balassa, Czobor, Esterházy, Fórgách, Károlyi, Liszthy, Melith, Osztrosics, Rákóczi), catolici, care nu mai reușiseră să se sustragă înaintării trupelor lui Gabriel Bethlen, în timp ce căpitanii pro-habsburgi István Pálffy și Tamás Bosnyák au fost luați prizonieri.[44]

Cu referire strictă la catolicism, se pare că principele și-a manifestat intenția unei eventuale împăcări cu Biserica catolică, mai ales după ce fiind impresionat de activitatea iezuitului István Szini, Bethlen l-a luat cu sine pe misionar, aducându-l în Transilvania în anul 1616 și acordând catolicilor din Principat dreptul de a avea un vicar general.[45] În aceeași ordine de idei, după anul 1624, iezuiților li s-a permis revenirea pe teritoriul Ungariei și Transilvaniei, cu condiția să renunțe la veșmintele specifice.[46] Potrivit relației din 1625 aparținând lui Valentin Rechyey, aflat în misiune diplomatică pe lângă principele Transilvaniei, Gabriel Bethlen, se făcea din nou apel la autoritatea centrală, aducându-i-se la cunoștință acuzațiile nefondate, calomniile suferite de catolici și cerându-se insistent pacificarea socială.[47]

La 1630 călugărul paulin croat Andrea Francisci descria plastic dispariția de pe scena politică transilvăneană a lui Gabriel Bethlen.

---

[43] *Ibidem*, p. 738.
[44] *Ibidem*, p. 739.
[45] Periș, *Prezențe catolice*, p. 50.
[46] *Ibidem*, p. 54.
[47] *Quod de nobis commenti rumores in dies ad instar diluvii crescant et renovantur, non ut desinerent, quantam molestiamperferamus, scribere non possumus ; non solum pro infamia,sed plane pro morte reputamus, cum homo bonae famae nihil gravius sentire potest, quam falsas calumnias, ut ut possumus nos quoque in tali constitutione correspondentiam sinceram erga sum Mattem gerere, non videmus modum : nam ubi cuipiam non creditur, persona est suspecta, impossibile est, utaliqua servitia praestet; negare non possumus, quod maximamolestia, imo cum cordis amaritudine tam immanes falsosrumores patiamur. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. VII, p. 305.

Venind dinspre Cașovia înspre Transilvania, l-a găsit pe principele transilvan țintuit la pat, iar la scurt timp acesta din urmă s-a stins din viață.[48] Călugărul descria detaliat întreaga procesiune funerară, ghidată de două maxime: „nașterea de os domnesc trebuie să fie decorată de purpură, vărsarea de sânge trebuie să fie făcută pentru patrie, astfel purpura trebuie să-l acopere pe principe", respectiv „Tu mă urmezi, destinule, dar mă și precezi, deci ajută-i pe cei care sunt în viață!".[49]

Moartea lui Gabriel Bethlen a dus la instalarea pe tronul princiar a soției fostului principe, Ecaterina de Brandenburg. Imaginea misionarilor catolici, îndeosebi iezuiți, nu s-a îmbunătățit în această perioadă, fiind de cele mai multe ori priviți ca și conspiratori sau alimentatori ai „superstițiilor".[50] Această percepție era stimulată o dată în plus de întoarcerea nobililor catolici spre Viena și căutarea sprijinului Curții imperiale în vederea asigurării păcii: la 1630 elita catolică aducea la cunoștința tuturor jurământul de fidelitate prestat împăratului austriac, susținând măsurile întreprinse de Habsburgi cu scopul de a institui pacea socială și ordinea publică.[51] Iată care erau nobilii, dintre aceștia o mare parte catolici, care semnau acest document: István Bethlen, Zsigmónd Kornis, Balthasar Kémeny, Andreas Kapi, István Erdélyi,

---

[48] *Ex litteris Andreae Francisci monachi Paulinani Croatae. Colosuari in Transiluania datis 1630. 13. Januarii. Cassouia veni in Transiluaniam, ubi lectulo affixum inveni Gaborem et hoc 28. Novembris, qui paulo post obiit, ultima ejus fuit medicina, humana pellis ex consilio carnificis detracta viva quodam ex milite, qua indutus meliuscule (se) habuit, sed nihilominus tandem pro pelle pellem dedit.* Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 85 (1630), p. 311.

[49] *Auro et lapidibus praetiosa tumba a duabus mulis rubra contectis purpura vehebatur, mille septem equitibus etiam purpuratis vexillum praeferebatur rubrum terra extremitate tangens purpureum quoque tali inscriptione: Sanguine partum imperium purpura debet decorari, sanguinem pro patria fundentem sanguis debet proclamare, sicque purpureum purpura tegat principem [...] Post cadaver sequebatur aliud vexillum ex variis coloribus confectum tali inscriptione insignitum: Tu me sequere fortuna, sat praecessisti, dum audax viverem, audaces, qui me sequentur, juva!. Ibidem*, p. 312.

[50] *Conspirante uno puero interprete emissario jesuitico, qui omnis generis libellos proficios, imagunoulas, reliquias, aliasque superstitiones obstrudere solebat. Monumenta comitialia regni Transylvaniae*, vol. IX (1629-1637), Magyar Tudományos Akad. Kőnyvkiadó Hivatala, Budapest, 1883, p. 5.

[51] *Nos proceres, magnates, ceterique status et ordines trium nationum regni Transylvaniae partiumque regni Hungariae eidem annexarum; memoriae commendamus per praesentes, quod cum nobis nihil ab initio antiquius, quam pacis et tranquilitatispublicaeque quietis commoda extiterint, illudque inprimis summis desideriis cupiamus, ut almae pacis tranquilitas cum omnibus vicinis et praesertim Sacrm a Caesarea Regiaque Matte ditionibusqae Maiestatis ejus inviolabiliter coli possit. Ibidem*, p. 124.

István Haller, Francisc Miko, Paul Kereszteszi, Wolfgang Czereny, István Kassay, Ladislaus Chieffey, Balthasar Wesselényi, Nicolaus Torday, Petrus Zenasi, István Kavasi, István Nagy, János Tholdalagi, Francisc Balassi, Paul Ugron, Thomas Nemes.[52]

Convertirea Ecaterinei de Brandenburg la catolicism (1630) a fost unul dintre factorii care au alimentat tensiunile confesionale, aceasta fiind silită să renunțe la tron în favoarea lui Gheorghe Rákóczi I.[53] Misionarul catolic Vincenzo Pinieri de Montefiascone expunea succint perioada scursă de la sfârșitul domniei Ecaterinei de Brandenburg și începutul domniei lui Gheorghe Rákóczi I. După moartea lui Bethlen, în Transilvania se formaseră facțiuni, astfel că dacă unii o susțineau pe principesă, alții doreau ca tronul să fie ocupat de fratele lui Gabriel Bethlen, Ștefan, iar în final, un ultim grup îl susținea pe Gheorghe Rákóczi, nobil maghiar, generalul armatei lui Bethlen. Având în vedere că facțiunea pro-Rákóczi domina, grupul constituit în jurul lui Bethlen a decis să recurgă la o manevră diplomatică și a trimis soli ca să-l aducă pe Rákóczi, acesta din urmă aflându-se într-o cetate în Ungaria, la mică depărtare de granițele Transilvaniei. În absența solilor (care erau de altfel susținătorii lui Rákóczi), Stările Transilvaniei s-au reunit la Alba-Iulia, alegându-l ca principe al Transilvaniei pe Ștefan Bethlen[54]. Drept urmare, sosind Rákóczi în Transilvania și găsindu-l pe tron pe Ștefan Bethlen, a

---

[52] *Ibidem*, p. 125.

[53] Scurta cronologie a Transilvaniei descoperită în Colecția personală Nicolae Kovács la Zalău consemna prezența lui Ștefan Bethlen pe tronul Transilvaniei în intervalul cuprins între Ecaterina de Brandenburg și Gheorghe Rákóczi I. Aceeași informație este probată de *Monumenta comitialia Regni Transylvaniae,* unde găsim observația lui Péter Melith privitoare la fuga lui Ștefan Bethlen și convocarea Dietei transilvane: *„Melith Péter febr. 1-ei levele a császárhoz: Ex Transylvania vir certus ac fide dignus referens quod quamprimum fuga Stephani Bethlen innotuisset principi, confestim consiliarios suos, qui in locis propioribus habentur, convocavit. Ab his vero nihil conclusum est, sed instanter urgerunt, ut generalia comitia ab omnibus statibus ac ordinibus Tranniae celebranda, inscriberentur. Ad haec vero locus denominatus est Kolosvár, tempus 15 currentis mensis Februarii. Conclusum vero est ab illis 27. Januarii in arce Samos-Ujvár ubi et num et ad futura usque comitia commoratur princeps." Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. IX, pp. 218-219.

[54] Ștefan Bethlen a condus Transilvania alături de Ecaterina de Brandenburg până la alegerea sa ca principe în 1630. A ocupat tronul Principatului pentru o perioadă efemeră, din 28 septembrie până la 1 decembrie 1630. http://www.transylvanian-numismatics.com/coins/categorie/BETHLEN-STEPHAN/, accesat la data de 27.04.2016, ora 13:37.

cerut sprijinul otoman, în timp ce principele nou ales și susținătorii acestuia, printre care se număra și Ecaterina de Brandenburg, au căutat susținerea Vienei.[55] Călugărul precizează că trimițând Maiestatea Sa armată în Principat, Stările transilvane, deși divizate între ele, au căzut de acord și au trecut de partea lui Rákóczi, astfel că în timp ce armata austriacă era pe punctul de a sosi, au făcut în așa fel încât Ștefan Bethlen să renunțe de dragul patriei la tron în favoarea lui Rákóczi.[56] Același Vincenzo Pinieri includea spre finalul relatării sale misionare câteva informații referitoare la soarta Ecaterinei de Brandenburg care, părăsind Transilvania pentru a nu fi mai agresată de actualul principe, Gheorghe Rákóczi, s-a refugiat în cetatea de la Munkács, ducând cu sine toate bunurile agonisite. Părăsind Munkács-ul, la întoarcere i-a fost interzis să revină în cetate, căpitanul purtând corespondență cu Gheorghe Rákóczi, drept pentru care principesa a trecut din nou la protestantism în ciuda convertirii sale la catolicism în 1630.[57]

---

[55] "Poiche essendosi lì Transilvani doppo la morte di Gabor tra di loro tripartiti volendo altri che governasse la principessa conforme la lascio il Gabor, altri volendo elegger per prencipe un tal Giorgio Rakoczi nobile Ungaro, ma heretico, quale negl'ultimi disturbi dati a quel regno dal detto Gabor fu suo generale dell'esercito." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 114 (1631), p. 380.

[56] "Fu prontissima Sua Maestà Cesarea a dare aiuto, che però spedì subito il palatino del regno, con l'esercito Germano se bene indarno, perchè li Transilvani, non servantes, prout solent, fidem, benchè fossero prima fra di loro tripartiti,convenerunt nihilominus in unum, et a favore del Rakoczi, mentre l'esercito era per il viaggio senza voler aspettare che arrivasse, conclusero e fecero in modo tale, che Stefano Bettelem prencipe eletto ductus amore patriae renuntiasse il principato al Rakoczi, come in effetto renuntiò con queste conditioni." *Ibidem,* p. 381.

[57] "In detto tempo anco occorse ch'essendo la prencipessa di Transiluania, moglie del Gabor defonto, partitasi dalla Transiluania per non esser più molestata dal prencipe moderno, e venutasene nell'Hungaria negl'altri suoi beni con tutto il suo tresoro di danari, argenteria, gemme con tutto il resto, e ritiratasi in una fortezza chiamata Moncac lontano dalli confini della Transiluania 15 leghe, quale tiene in pegno da Sua Maestà Cesarea per trecento mila fiorini, fortezza veramente inespugnabile, doppo haver in detta fortezza reposto tutto il detto suo tesoro, nel quale una sola gemma in testa in una corona era di valore di cento cinquanta mila fiorini Vngareschi, che sono 75 mila scudi papali, e ritiratasi ivi ancora lei, dove doppo essersi trattenuta alcuni giorni, se n'uscì per alcuni suoi affari allontanandosi da dieci leghe in circa, quando dopo spediti li negotii, se ne volse ritornare in detta sua fortezza, il capitano di detta fortezza havendo corrispondenza con il prencipe moderno di Transiluania, non volse intromettere detta principessa in detta sua fortezza, e così la meschina in un istesso tempo restò priva del tutto, e forsi per giusto giuditio di Dio, poiché doppo essersi fatta Cattholica, di novo ritornò all'heresia." *Ibidem,* pp. 387-388.

Asemenea fostului principe Gabriel Bethlen, principalele preocupări ale lui Gheorghe Rákóczi I au constat în consolidarea autorității politice și în aplicarea unor măsuri autoritare.[58] Cu toate acestea, în timpul domniei sale se poate observa o accentuare a autorității nobilimii autohtone, aspect ce va avea repercusiuni clare și asupra situației catolicilor.[59] Potrivit raportului lui Szerafin Kun, la 1630 în componența Consiliului princiar intrau doisprezece membri, dintre care jumătate erau catolici: Zsigmónd Kornis, István Kovacsóczi, István Haller, István Erdélyi, István Csaky, Wolfgang Czereny.[60]

Domnia lui Gheorghe Rákóczi nu a fost una lipsită de tulburări politice interne: la 1636, franciscanul Pietro Vallonica de Sant'Angelo de Fermo relata Congregației despre posibilitatea înlăturării de la domnie a principelui Gheorghe Rákóczi în detrimentul aducerii la putere a lui István Bethlen. Potrivit aceluiași raport, la sfârșitul lunii septembrie 1636, intervenise însuși pașa de la Buda, cu o armată de 25.000 de turci, Rákóczi mobilizând la frontierele Transilvaniei tătari, polonezi și maghiari, alăturându-i-se armata imperială și armata transilvană în frunte cu Zsigmónd Kornis, dar în ciuda sporirii efectivelor otomane, Gheorghe Rákóczi nu a fost înlăturat de la domnie.[61]

---

[58] Pop, *Istoria Transilvaniei*, vol. II, p. 129.

[59] Periș, *Prezențe catolice*, p. 56.

[60] *In gubernio regni istius principes uti debent duodecim consiliariis. Decessor autem Gabriel Bethlen, ac moderna princeps, quos adhibuerint, sunt infrascripti: 1. Illustrissimus dominus Stephanus Bethlen, gubernator regni, et comes comitatus Huniad, Caluinista. 2. Illustrissimus dominus Sigismundus Kornis, capitaneus generalis totius regni et comes de Bihar, catholicus Romanus. 3. Illustrissimus dominus Stephanus Kouaczoczki, cancellarius principis et comes, catholicus Romanus. 4. Illustrissimus dominus Stephanus Haller comes comitatus Kukulloe, catholicus Romanus. 5. Illustrissimus dominus Stephanus Erdeli baro, catholicus Romanus. 6. Illustrissimus dominus Stephanus Cziaki princeps et comes, catholicus Romanus. 7. Spectabilis ac magnificus dominus Volfgangus Cziereni, baro, catholicus Romanus. 8. Illustrissimus dominus Franciscus Miko, thesaurarius principis et baro, sed athaeista. 9. Illustrissimus dominus Andreas Kapi, comes comitatus Claudiopolitani, Lutheranus. 10. Generosus dominus Paulus Kerestesi, nobilis liber, Sabbatharius. 11. Circumspectus judex regius civitates liberae Cibini, Lutheranus. 12. Circumspectus judex regius civitates liberae Coronae, Lutheranus.* Tóth, *Relationes*, doc. 26 (1630), p. 243.

[61] Idem, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 251 (1636), p. 814; a se vedea și mărturiile fraților Stefano de Lopara și Bonaventura de Genova cu privire la atacul otoman asupra Transilvaniei și la intenția turcilor de a încredința domnia unui nou principe. *Ibidem*, doc. 252 (1636), p. 816; doc. 253 (1636), p. 818.

Continuarea activității iezuiților în această perioadă s-a datorat în principal sprijinului financiar venit din partea nobililor catolici (István Erdélyi), ceea ce făcea posibilă stabilirea de noi misiuni prin ridicarea de noi reședințe. La 1639 Emeric Bercsényi, trimis de împăratul de la Viena în Transilvania[62], avea să adreseze o relație acestuia în cadrul căreia sublinia particularitățile sistemului religiilor recepte și, desigur, limitele toleranței confesionale în Principatul calvin al secolului al XVII-lea. Acesta avea să puncteze în relația sa faptul că în ciuda existenței *de jure* a liberului exercițiu religios, principiul nu funcționa *de facto*.[63] Nobilii catolici nu-și puteau exercita dreptul de patronaj din cauza lipsei subsidiilor financiare, în timp ce edificiile de cult ale celorlalte confesiuni, în particular evanghelică (luterană), erau ridicate pe cheltuiala catolicilor.[64] Bercsényi avea să menționeze existența unei reședințe iezuite la Cluj-Mănăștur.[65] Un an mai târziu, când franciscanul maghiar István Rátonyi adresa un raport Congregației, exprimându-și dorința de a desfășura o activitate de apostolat în Transilvania, acesta menționa că principala dificultate venea din partea principelui, care dădea dovadă de o mare cruzime față de catolici.[66] Cert este faptul că în Transilvania, statutul și condițiile catolicismului depindeau de bunăvoința principelui: *Et alioquin religio a statu et conditione principum dependeret.*[67]

---

[62] *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. X, p. 230.

[63] *Ad primum posteaquam dixissem, eos, qui fautores, et promotores hostium Maiestatis Vestrae, intuitu liberi religionis exercitii essent, exinde nihil utilitatis sperare posse. Ibidem,* p. 231.

[64] *Quod si aliquem dominorum terrestrium catholicorum, in proprio fundo, templum aliquod reoccupasse contigisset, per hoc, Vestra Maiestas Scrma, neminem in religione sua turbasset, siquidem jus patronatus dominorum terrestrium, sive fundi essent, per hocque jure proprio sibi uti liceret; prout et domini evanghelicae religionis, non secus in bonis et fundis propriis facerent, et quidem majori cum injuria catholicorum. Nam quae ipsi templa a communitate catholica adimunt, non illorum, verum catholicorum expensis essent erecta. Ibidem,* p. 232.

[65] *Apud patres Jesuitas in Monostor sacrum audire vellem. Ibidem,* p. 235.

[66] "Molti altri in Transylvania aspettano me con grandissimo desiderio, ma vi è grandissima difficultà di entrare per il principe". Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. II, doc. 390 (1640), p. 1141; "Adesso son per partirmi da Posonio in Transyluania e con tutto ciò procurerò il modo perché il principè è molto crudele contra in Catholici". *Ibidem,* doc. 392 (1640), p. 1145.

[67] *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. X, p. 232.

Importante nu doar pentru evoluția Bisericii latine din Principat, dar mai ales pentru situația misiunilor catolice s-au dovedit concesiile făcute de principele Gheorghe Rákóczi I franciscanilor observanți bosniaci, urmate de numirea minoritului observant Stefano de Salinis în funcția de vicar general.[68] Cu toate acestea, cererea catolicilor de a avea un episcop propriu a fost respinsă de principe.

Situația Transilvaniei devenea cu atât mai complicată în absența unui episcop catolic; numit episcop al Transilvaniei în anul 1597 de către principele Sigismund Báthory-cu acordul împăratului Rudolf-și obținând confirmarea Sfântului Scaun la 1600, Demeter Napragyi a fost nevoit să se retragă din Principat înainte de a primi bula de numire din cauza evoluțiilor politice ardelene, nemaiputând reveni în dieceza sa.[69] Această situație precară a fost cu atât mai mult agravată cu cât polemica dintre Sfântul Scaun și împărat privind dreptul celui din urmă de a numi episcopi a crescut în intensitate. Un exemplu relevant în acest sens era oferit de cazul lui István Simandi care în 1634 a fost numit episcop de Ferdinand II pentru scaunul episcopal din Transilvania, dar care a așteptat în zadar confirmarea pontificală pentru mai bine de 25 de ani.[70] La 4 ani după numire, Bonaventura de Genova intervenea pe lângă Congregație în favoarea recunoașterii episcopului Transilvaniei, fiind de o necesitate stringentă existența unei ierarhii în Principat.[71] În același an scria și Giovanni Battista de Fiorentino despre necesitatea de a-l confirma pe István Simandi în demnitatea sa episcopală și de a-i valida titlul de „episcop al Transilvaniei", întrucât întârzierea Romei genera zilnic abuzuri intolerabile pentru credința

---

[68] Periș, *Prezențe catolice*, p. 58.

[69] Tóth, *Primul recensământ catolic*, p. 274.

[70] Veghseo, *Catolice reformare*, p. 56.

[71] "Le invio l'incluse del reverendissimo vescovo nominato di Transiluania, bonissimo prelato e desideratissimo di far molto profito in quelle parti ogni volta che sia confirmato dalla Sacra Congregatione. Io in conscienza li dico che in quelli parti vi sia grandissimo bisogno et urgente necessità di capo ecclesiastico essendovi grandissima quantità di Cattolici e tutti quelli parochi vivono maritati licentiosamente e questo monsignor Simandi è di età matura, assai sufficiente di dottrina, e di buona conscienza che levarebbe tutti qualli abusi, che perciò le raccomando alla sua buona gratia." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. II, doc. 307 (1638), p. 940.

catolică și tulburări, *religiosi* seculari făcând recurs la principe și protestând față de absența unui păstor spiritual legitim.[72]

Se pare că la 1639, când Zsigmónd Kornis și István Haller se adresau Congregației în vederea soluționării problemei episcopului, nobilii catolici menționau faptul că ajungând Gheorghe Rákóczi la conducerea Principatului, acesta a depus jurământ să conserve statutul Transilvaniei, principele nedorind și neputând admite prezența unui episcop catolic în teritoriu (fiind invocat argumentul menținerii nealterate a vieții confesionale transilvănene asemenea predecesorilor săi).[73] Soluția imaginată de nobilii catolici era aducerea episcopului în secret și îmbrăcarea acestuia cu veșminte regulare.[74] Dintr-o scrisoare aparținând lui Stefano de Salinis, aflăm că episcopul Transilvaniei, István Simandi l-a rugat să accepte vicariatul în acele părți, în care catolicii mureau fără primirea sacramentului, parohiile erau lipsite de preoți și clerul secular cădea în „deviații" disciplinare (concubinajul), dar Roma intervenea pentru a preciza faptul că franciscanul observant nu putea să fie vicar al episcopului de Transilvania în absența actului de numire din partea Sfântului Scaun; în același timp, demnitatea episcopală nefiind încă aprobată (dată fiind numirea episcopului de împărat), acesta nu-și putea exercita autoritatea spirituală în Transilvania.[75] Zsigmónd Kornis și István Haller interveneau din nou pe lângă Congregație și admiteau faptul că nu era cu putință ca episcopul catolic să fie instituit în reședința

---

[72] "Vostra Signoria Reverendissima sappia che questa retardanza è fomento che nella Transiluania vi nascono ogni giorni abusi intolerabili intorno alla religione Cattolica et ho veduto una lettera che scrive di Transiluania un devoto religioso, la quale è piena di lamentationi et vel havendo quelli religiosi secolari fatto ricorso al prencipe, e protestano di non ricevere il lor legitimo pastore [...] Intendo dall'istesso vescovo che Nostro Signore vorebbe darli un titolo d'un altro vescovado, ma esso risponde che se vi sarà quasi pericolo e senza quasi che col proprio titolo di vescovo di Transiluania non sarà ricevuto da quegli relassati." *Ibidem*, doc. 329 (1638), p. 991.

[73] "C'havendo il principe Racotio nell'ottener il principato di Transiluania, giurato di mantener lo stato di quella provincia, nel modo che si trova, il detto principe non si vuole, ne può ammetter in essa vescovo palese." *Ibidem*, doc. 342/a (1639), p. 1021.

[74] "Ma che potrà ben starvi secretamente vestito da frate". *Ibidem.*

[75] *Responsum 23. Junii. 1639. [...]* Che non può esser vicario del vescovo di Transiluania senza speciale licenza della Sede Apostolica e che il detto vescovo non essendo per ancora approvata, la sua nomina fatta dall'imperatore, né spedita la confermatione non può essercitar alcuna fontione in Transiluania. *Ibidem,* doc. 350 (1639), p. 1038.

sa din Transilvania, dar își exprimau dorința de a fi numit un sufragan din rândul preoților activi în Principat.[76]

La 1640, Pietro de Sant'Angelo se adresa Congregației *de Propaganda Fide*, menționând faptul că în prepozitura de Lelesz se afla episcopul Transilvaniei, István Simandi, care, din cauza faptului că principele Transilvaniei nu permitea intrarea sa în teritoriu și nu se putea stabili în reședința sa episcopală din Principat, a fost așezat de împărat în prepozitura de Lelesz; misionarul considera că dacă Roma ar interveni în favoarea acestuia pentru a primi confirmarea, s-ar putea înregistra progrese în activitatea de apostolat catolică.[77] Sfântul Scaun avea să rezolve problema doar în 1668, numindu-l pe gardianul custodiei franciscane de Timișoara, Kázmér Damokos, vicar apostolic și episcop de Coron.[78] Acesta a fost nevoit să ascundă demnitatea sa

---

[76] *Animum et intentionem Sacrae Congregationis intelleximus de statu episcopi Transyluaniae, qui ut ex Ungaria huc adducatur, aut hic sustentationem convenientem, locumque residentiae habere possit, modum nullum vidimus. Nobis placeret, si aliquis ex sacerdotibus, qui in Transyluania habitant, suffraganeus ordineretur. Ibidem,* doc. 350/a (1639), p. 1040.

[77] "Nella prepositura della città di Leless per la morte seguita di già presso un anno di quel preposito beata memoria successe in suo luogo monsignor Simandi vescovo di Transylvania, quale per non poter rendere nel suo vescovado per timore di quel principe Racosy che non lo permette, l'imperatore lo destinò in detta prepositura di Leless. Farebbe molto bene se Vostra Signoria Illustrissima cohoperasse in modo che potesse esser consagrato per benefitio et augumento della nostra santa fede per quelli parti […] concludo dunque che per hora è necessarissimo che in quelle parti vi sii un vescovado consagrato che attualmente vi risiede per dare ordini sagri, e me la creda che monsignor Simandi sopradetto sarebbe molto al proposito". *Ibidem*, doc. 384 (1640), p. 1126.

[78] *Primum laicus Provae Marianae, propter vitae religiositatem a P. Stephano Salinis in partem laborum assumptus, Romam in negotio Custodiae erigendae mittitur, ibidemque superiorum auctoritate ad statum clericalem translatus presbyter creatur, a S. Congregatione de propaganda fide Missionarius apostolicus Transsylvaniae destinatur, in Transsylvaniam redux fit Guardianus in Csik, in Transsylvania finibusque Hungariae concionando et exhortando plurimos ad fidem convertit, cuius apostolico zelo permotus Archiepiscopus Strigoniensis ipsum Romam destinavit, ubi anno 1668, 10 junii ex voluntate Clementis IX. Summi Pontificis Episcopus Coronensis in Graecia est consecratus et simul Vicarius Apostolicus pro Transsylvania datus, quo in munere 9 anni serviens, denique in servitio pestiforum lue contracta, aetatis suae anno 71 animam pro ovibus suis posuit in Csiksomlyo a. 1677.* Arhivele Romano-Catolice Transilvănene, Arhiva de Colecție din Alba-Iulia, Fond 53. A szászvárosi plébánia iratai (1646-2000), fasc. VIII/48/d-II (1646-1997). *Nomina Confratrum in Domino Defunctorum Provinciae S. Stephani Regis in Transsylvania;* fasc. VIII/14/d-II (1639-1940). *Nomina Defunctorum Fratrum Minorum Conventualium* și fasc. VII/127, *Memento quae Sumus Fratrum nostrorum quiescentium in Christo et dormientium in sonno pacis*.

episcopală, iar când a fost descoperit, nobilii catolici au depus mari eforturi în a împiedica expulzarea sa din Principat.[79]

Se pare că din acest moment și politica principelui Gheorghe Rákóczi față de Biserica romană și misionarii catolici activi în Transilvania a suferit o transformare importantă; adresându-se lui Stefano de Salinis, principele Transilvaniei era vizibil deranjat de faptul că în ciuda articolelor dietale privitoare la raportul dintre autoritatea princiară și ordinele religioase catolice din 1588, 1607 și 1610, rămase în vigoare pe toată durata domniei sale, numărul predicatorilor catolici a crescut considerabil și au fost construite noi convente.[80] Principele își exprima dezacordul total față de recunoașterea deplină a lui Stefano de Salinis ca vicar episcopal, aceasta fiind condiționată strict de înlăturarea călugărilor din noile reședințe misionare, precum și de deplina supunere și acceptare de către catolici (fie cler, fie laici) a constituțiilor Principatului transilvan.[81] La 1644 Marco Bandini scria Congregației despre faptul că aștepta ca principele Transilvaniei să-i permită să intre în Principat în vederea exercitării oficiilor divine, dar își exprima îndoiala întrucât accesul misionarilor catolici din afara Principatului venea în opoziție cu statutele și articolele dietale.[82] Acest lucru nu însemna însă că misionarii

---

[79] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 57.

[80] *Et quod horum omnium majus est, contra publicos regni articulos, videlicet annorum 1588., 1607., 1610. (quos apud fidelem nostrum generosum Thomam Basa videre licet) numerum monachorum auges, et claustra aedificari curas, sacerdotes vero copula matrimonii junctos opprimere intendis, qui ne papisticis quidem principibus turbati et impedire fuere.* Tóth, *Litterae missionariorum,* doc. 508/b (1642), p. 1420.

[81] *His omnibus ita habitis, quod a confirmation nostra ita abberraveris, regnique articulos laedere coeperis, amplius te vicarium agnoscere nolumus, firmiter eidem praecipiendo, muneri eidem renunciet, sacerdotem ex arresto eliberet, monachos omnibus ex locis amoveas, et tam ipse, quam etiam alii constitutionibus regni vosmet accommodetis. Secus non facturus. Ibidem. Nomina Confratrum, passim; Nomina Defunctorum, passim.*

[82] "Com'ancho quello di Transiluania etiam che ci fusse cum sanguinis effusione, ac ipsa morte, quando però da quel principe heretico mi sarà dato passo libero di poter fare in essa liberamente le funcioni pontificie. Ma stantibus terminis non lo credo, essendo ciò immediate contro li statuti et articuli di quel regno." Tóth, *Litterae missionariorum,* doc. 514 (1644), p. 1439.

catolici renunțau la activitatea lor de apostolat în cadrul Principatului, în ciuda interdicțiilor dietale găsind soluții mai mult sau mai puțin ingenioase de a asista spiritual comunitățile catolice. Dovada o reprezenta faptul că în ciuda tuturor obstacolelor, Fulgenzio de Jesi ajunsese în Transilvania și își exercita funcția de custode al provinciei după înființarea acesteia la 1640.[83]

Pacea de la Wetsfalia (1648) care a coincis, de altfel, și cu ultimul an al domniei lui Gheorghe Rákóczi I aducea o modificare a poziției oficiale în defavoarea catolicismului ardelean prin înăsprirea legilor împotriva iezuiților și accentuarea opoziției principilor calvini la adresa misionarilor catolici și a populației ortodoxe: o realitate ce avea să contrasteze cu speranțele misionarilor catolici într-un progres al activității de apostolat după moartea principelui calvin.[84]

Moartea lui Gheorghe Rákóczi I a dus la numirea pe tronul princiar a fiului său, Gheorghe Rákóczi al II-lea.[85] Încercarea acestuia de a implementa o serie de măsuri cu caracter autoritar a întâlnit opoziția Stărilor, preocupate să-și redobândească privilegiile pierdute.[86] Implicarea principelui în chestiunea Poloniei[87] a provocat intervenția Porții în

---

[83] *Italus, ex Provincia Romana Reformata, prius Defin. Prov. Salvatorianae, dein Custos a S. Congregatione de Propaganda Fide institutus Custodiae S. Stephani, Missionum Praefectus, epidemica contagione sublatus est in Gy. Alfalu, sepultus in Szarhegy a. 1646. Nomina Confratrum, passim; Nomina Defunctorum, passim.*

[84] *Referente eminentissimo domino cardinali Mattheio litteras patris Joannis Vannovicii ordinis Sancti Pauli primi eremitae missionarii in Ungaria, de progressibus religiosorum ejusdem ordinis in praefato regno de renovatione suarum facultatum, propediem exspirandarum, de sociis eis assignatis ab ejus generali loco socii defuncti et de morte Racotii principis Transiluaniae die XI. Octobris secuta, ob quam majores in sua missione sperat progressus.* Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. III, doc. 624 (1648), p. 1721.

[85] Ca fapt divers, văduva principelui Transilvaniei Gheorghe Rakoczi II a lăsat în testamentul său din 1679 subsidii în vederea ridicării unei biserici catolice la Ujhorod (Uzhgorod), devenind o susținătoare a misiunii iezuite. Paul Shore, "The Life and Death of a Jesuit Mission: The Collegium in Uzhgorod, Transcarpathia" (1650-1773), în *The Slavonic and East European Review,* vol. 86, nr. 4, 2008, p. 606.

[86] Pop, *Istoria Transilvaniei,* vol. II, p. 133.

[87] Încă de la urcarea pe tronul Transilvaniei, Gheorghe Rákóczi II și-a exprimat pretențiile asupra tronului Poloniei. Principele a căutat alianța cu cazacii, conduși de Bogdan

Transilvania, fapt ce a avut efecte nefaste nu numai asupra statutului Principatului, ci și asupra domniilor din Moldova și Țara Românească.[88] Gheorghe Rákóczi II a fost capabil să ducă o politică externă în parte independentă, deoarece la începutul domniei sale își consolidase poziția în raport cu Imperiul Otoman (care se afla în declin) și cu Ferdinand III. Principele transilvan a intrat în conflict cu Imperiul otoman în chestiunea sporirii taxelor și cu Habsburgii în privința expulzării oficiale a iezuiților din Transilvania la 1652.

Un aspect puțin cunoscut al domniei lui Gheorghe Rákóczi II este reprezentat de raportul dintre Principatul transilvan și aristocrația regatului maghiar (care la această dată era în mare parte catolică): după tratatul de la Linz (1646-1647), coalițiile tradiționale în politici domestice, odată divizate de fundamentul diferențelor denominaționale, s-au dizolvat și o relație bazată pe cooperare, pe asistență financiară reciprocă a început să se dezvolte între palatinul catolic Pál Pálffy și principele calvin Gheorghe Rákóczi II, o contribuție majoră având fratele principelui, Zsigmónd (care rezida în Ungaria). După moartea lui Zsigmond Rákóczi (1653), relația dintre Principatul transilvan și Regatul Ungariei a slăbit, iar în viața politică a Ungariei, dominată de arhiepiscopul de Strigoniu, György Lippay, principele transilvan mai putea conta doar pe sprijinul unui număr redus de membri ai aristocrației (Miklós Zrínyi, Ferenc Nádasdy). Gheorghe Rákóczi II nu a fost un fanatic religios; deși Comenius[89] și cercul său au încercat să atragă Transilvania în planurile lor, principele a manifestat puțin interes.

În 1656, soția lui Gheorghe Rákóczi II, Zsuzsanna Lorántffy a înființat o școală românească în Făgăraș pe care trebuiau s-o frecventeze toți viitorii pastori și profesori români ai regiunii Olt. Documentele

Hmelnițki și cu domnii Moldovei și ai Țării Românești, dar a fost înfrânt de polonezi în cadrul bătăliei de la Czarny Ostrów (1657).

[88] Pop, *Istoria Transilvaniei*, vol. II, p. 134.

[89] Jan Amos Komenský (1592-1670), filosof, gramatician și pedagog ceh. Membru al grupării *Frații Moravi*, sectă protestantă apărută în 1457 în Boemia, continuând tradițiile mișcării husite.

fondatoare și regulamentele școlii erau în măsură să reflecte ideile pedagogico-politice ale conducătorului (ale principelui), dintre care amintim concepția potrivit căreia școlile erau gândite nu doar să educe, ci și să promoveze coexistența pașnică între diferitele grupuri etnice și confesionale. Cu toate acestea, secuii catolici aflați sub autoritate locală calvină trebuiau să-i dea pastorului reformat taxele ecleziastice, iar prozelitismul și convertirile la confesiunea catolică erau interzise.[90]

Sub presiunea turcilor și cu acordul unei părți a nobilimii ardelene a fost ales principe Francisc Rhédei, dar scurta sa domnie a fost lipsită de evenimente notabile. Îndepărtarea lui Francisc Rhédei de pe tronul princiar a dus la alegerea lui Acațiu Barcsai. La 15 iunie 1659, principele Acațiu Barcsai se adresa împăratului de la Viena prin intermediul trimisului său, Sigismund Budai, exprimându-și acordul, în cazul în care Maiestatea sa imperială avea să dispună, să se procedeze la restaurarea religiei catolice în Ungaria și Transilvania, la acordarea deplină a liberului exercițiu religios pentru catolici și, în final, la instalarea unui episcop catolic în reședința sa din Principat.[91]

În același timp, principele Transilvaniei se arăta dispus să respecte inițiativele Vienei în sfera catolicismului, dar era de părere că decizia finală în chestiunile religioase trebuia să aparțină Stărilor: dacă Stările aveau să fie de acord, urma să-și dea consimțământul pentru restaurarea în întregime a confesiunii catolice, dar dacă Stările își exprimau dezacordul, rezolvarea acestei chestiuni urma să sufere o amânare. Cu toate acestea, principele considera utilă trimiterea unei delegații la Viena pentru a discuta în detaliu problematica amintită mai sus.[92] Acațiu

---

[90] Periș, *Prezențe catolice,* p. 61.

[91] *De reliquo cum dnus princeps Barcsai per ablegatum suum Haller obtulerit, quod si haec talia interventione suae mtis obtineret, se iterum omne gratificandi studium in quibuscunque modis possibilibus exhibiturum, sic Vestram Mtem Caes. clementissime desiderare, ut religio catholica iuxta pactata iam olim intra regnum Hungariae et Transylvaniae inita restauretur, liberum exercitium eiusdem religionis permittatur, et episcopus catholicus in residentiam suam consuetam immittatur, dnum principem nihil gratius suae mti praestare posse, et eandem etiam benignitate sua imperiali et regia recompensaturam. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. XII (1658-1661), Magyar Tudományos Akad. Könyvkiadó Hivatala, Budapest, 1887, p. 312.

[92] *De reliquo cum dnus princeps Barcsai per ablegatum suum Haller obtulerit, quod si haec talia interventione suae mtis obtineret, se iterum omne gratificandi studium in quibuscunque modis*

Barcsai avea să moară ucis din porunca lui Ioan Kemény, pentru ca și acesta din urmă să sfârșească pe câmpul de luptă.

Perioada anilor 1661-1664, care coincide de altfel cu primii ani de domnie a lui Mihail Apafi a fost una marcată de mari dificultăți; neavând parte de sprijin material și financiar, principele a fost nevoit să facă față presiunii crescânde venite din partea Stărilor și a Consiliului princiar.[93] După pacea de la Vasvar (1664) se poate vorbi despre a doua parte a domniei lui Apafi, perioadă caracterizată clar de consolidarea autorității princiare. Din punctul de vedere al politicii cultural-religioase, principele a investit în educație reorganizând Colegiul reformat de la Alba-Iulia, mutat la Aiud; a pus bazele școlii românești de la Făgăraș și a relansat tipografia românească de la Alba-Iulia.[94] La 1675, Mihail Apafi a publicat o diplomă specială de protecție în favoarea clerului ortodox, dar documentul nu a primit aprobarea clerului catolic, diferitele scutiri primite fiind respectate superficial de Stările Transilvaniei.[95]

Transilvania a continuat să aibă pe tot parcursul secolului al XVII-lea diferite identități religioase nu pentru că principii săi aveau idei „iluminate" înainte de Iluminism, ci pentru că era locuită de numeroase naționalități și pentru că autoritatea princiară a rămas fragilă. Când după 1630, principii Rákóczi au considerat că *dominium*-ul lor era suficient de stabil, au încercat să facă din calvinism o religie de stat *de facto,* ceea ce a

possibilibus exhibiturum, sic Vestram Mtem Caes. clementissime desiderare, ut religio catholica iuxta pactata iam olim intra regnum Hungariae et Transylvaniae inita restauretur, liberum exercitium eiusdem religionis permittatur, et episcopus catholicus in residentiam suam consuetam immittatur, dnum principem nihil gratius suae mti praestare posse, et eandem etiam benignitate sua imperiali et regia recompensaturam. Ibidem, p. 313.

[93] Pop, *Istoria Transilvaniei,* vol. II, p. 137.

[94] József Lukács, „Principele ceasornicar", în *Apostrof. Revistă a Uniunii scriitorilor,* anul XXVI nr. 5, 2016, http://www.revista-apostrof.ro/articole.php?id=2656, accesat la data de 10.06.2016, ora 16:54.

[95] R. W. Seton-Watson, *O istorie a românilor din perioada romană până la desăvârșirea unității naționale,* Editura Istros, Brăila, 2009, p. 102.

determinat persecutarea preoților catolici, în particular a iezuiților, care au fost expulzați din Transilvania *de facto*, deși tolerați *de jure*.[96]

Habsburgii au încercat să pună în aplicare metodele brutale ale Contrareformei doar după 1670, moment în care nu doar Principatul Transilvaniei era slăbit ca urmare a campaniei dezastruoase a principelui Gheorghe Rákóczi II în Polonia, ci și autoritatea nobililor maghiari era în proces de dizolvare. După falimentul rebeliunii, execuțiile capitale și confiscările, Curtea de la Viena s-a simțit destul de puternică pentru a imita politica regelui Franței nu doar în sfera taxelor, ci și în chestiunile Contrareformei.[97] Ungaria și, implicit, Transilvania, au devenit teritorii cu o majoritate net catolică nu în timpul anilor terorii contrareformatoare (1670-1680), ci pe parcursul secolului al XVIII-lea, când ca urmare a încorporării Principatului Transilvaniei, părea să nu mai fie nicio alternativă la catolicism – unica autoritate existentă era statul catolic al Habsburgilor care favoriza în mod deschis supușii catolici în toate sferele vieții publice, de la posibilitățile de carieră la cele de educație și instrucție.[98]

Sub aspectul veniturilor misionare, este important de precizat faptul că în secolele XVI-XVII în Ungaria, Reforma protestantă câștigase nu doar o victorie pe plan spiritual, ci și un succes important pe plan financiar, astfel că la sfârșitul secolului al XVI-lea, Biserica romană ajunsese la marginea colapsului economic. Unul dintre factorii care au încurajat magnații să devină susținători ai Reformei protestante a constat în perspectiva de a dobândi bunuri anterior aparținătoare Bisericii. În Ungaria, secularizarea bunurilor Bisericii romane a determinat însușirea de către magnați și într-o mică măsură de restul nobilimii de bunuri mobile și imobile; chiar dacă bunurile episcopale au fost reduse drastic, acestea nu au dispărut. Proprietățile episcopale au suferit o secularizare completă în Transilvania-în mod ironic, în timpul domniei reginei catolice Izabella de Jagelló și a guvernatorului Gheorghe Martinuzzi.[99]

---

[96] Tóth, *Identità collettive*, p. 7.
[97] *Ibidem*, p. 6.
[98] *Ibidem*, pp. 7-8.
[99] Idem, *Old and New Faith*, p. 213.

Cu toate acestea, episcopatul ca structură a supraviețuit epocii Reformei protestante din moment ce procedurile oficiale privind dizolvarea acestuia se loveau la nivel regional, de dinastia de Habsburg, iar pe plan european, de Sfântul Scaun. O explicație pertinentă pentru rapidul triumf al restaurării catolice la începutul secolului al XVII-lea este tocmai faptul că Biserica romană nu a avut nevoie să fie reconstruită, ci *framework*-ul deja existent trebuia revizuit și completat.[100] Când Péter Pázmány, arhiepiscop de Strigoniu (1615-1637) a început procesul de revitalizare a structurilor instituționale ale Bisericii catolice în Ungaria la începutul secolului al XVII-lea, a considerat una dintre cele mai importante sarcini redobândirea bunurilor pierdute în fața Reformei protestante, întrucât considerațiile materiale se dovedeau atât de necesare pentru restaurația catolică și pentru instituirea de seminarii menite să ofere personalului ecleziastic o pregătire adecvată, importanță ce putea fi comparată cu perpetuarea gimnaziilor, a tipografiilor, a bisericilor, a remunerației preoților catolici, toate acestea ducând înspre sume uriașe.[101]

Secularizarea bunurilor Bisericii romane a afectat nu doar proprietățile episcopale, ci și cea mai importantă sursă de venit pentru catolicism: dijma/decima (a zecea parte din produsele principale). Pe parcursul secolului al XVI-lea, baronii maghiari au preluat controlul asupra acestei surse de venit, colectând sumele și cedând o mică parte episcopilor. Pe parcursul secolului al XVII-lea, o mare parte a nobilimii maghiare avea să reîmbrățișeze catolicismul în ciuda faptului că depusese eforturi considerabile în a conserva proprietățile și sursele de venit catolice.[102]

La momentul anului 1601, în Transilvania existau două colegii iezuite (Cluj, Alba-Iulia) și o reședință (Oradea).[103] Dacă inițial principele

---

[100] *Ibidem*.

[101] *Ibidem*, pp. 213-214.

[102] *Ibidem*, p. 214.

[103] În anul 1579, ca urmare a deciziilor dietale se stabileau locurile în care iezuiții puteau să se așeze: Cluj, Cluj-Mănăștur, Alba-Iulia. Reședința iezuiților de la Oradea nu avea o bază legală, drept pentru care membrii Companiei lui Iisus au așteptat până în anul 1583 concretizarea misiunii orădene. Beneficiind de sprijinul principelui Ștefan Báthory, iezuiții de la Oradea primeau localitatea Cheriu, posesiuni din satele Gepiu, Oroszi, Jánosd,

Transilvaniei, Ștefan Báthory, donase iezuiților din Cluj șase sate (Baciu, Mănăștur, Chinteni, Tibru, Băgara, Leghia), după revenirea Societății lui Iisus în teritoriu (1595), membrii Companiei primeau o parte din Macoviște, șase coloni și 1.000 de florini pe an din dijmele Principatului.[104] Din aceste posesiuni, iezuiții beneficiau de dijmele și alodiile care furnizau alimentele necesare studenților și clerului Companiei, Colegiul din Cluj putând susține traiul cotidian pentru aproximativ 30-40 de persoane.[105] Tuturor acestor venituri se adăuga suma de 1.000 de florini, donată de Papa, cu mențiunea că după refacerea proprietăților devastate la începutul secolului al XVII-lea, suma nu a mai fost vărsată.[106] În ceea ce privește situația colegiului din Alba-Iulia, veniturile necesare pentru întreținerea alumnilor constau în dijmele ce proveneau din patru sate: Sânbenedic, Tăuț, Ampoița și Galda de Sus.[107] Acestora se adăugau dijmele Vorumlocului, adică 1.000 de florini și 400 de blocuri de sare pe an, ajutorul acordat la muncile agricole și de întreținere a colegiului de către 12 șerbi, o pășune, două vii, o moară și câteva case. În final, reședința de la Oradea dispunea de veniturile unui singur sat, Tautelec, din cele șapte posedate anterior invaziilor tătare.

Panorama surselor de venit misionare trebuia completată cu deținerea și utilizarea unor bunuri imobile. Relevantă se dovedește a fi în acest sens cererea lui Simone Matkovich adresată Congregației *de Propaganda Fide* referitoare la scuzii necesari pentru a cumpăra în teritoriul de misionariat o vie prin a cărei roadă fructificată să poată întreține o școală în folosul catolicilor, școală ce nu mai funcționase de

Gurbadiu, Andohaza și Szocskod, biserica Sfântul Egidiu și un loc pentru ridicarea unei școli, condiții necesare pentru desfășurarea activității misionare în rândul catolicilor orădeni. Până la sfârșitul secolului al XVI-lea, la Oradea aveau să fie prezenți următorii iezuiți: Valentin Lado, István Szanto (Stephanus Arator), Georgius Toros, Laurentius Kersten, Petrus Sardensis, Petrus Szydlowski, Mathias Thomasius, Marcus Sciensis, Gaspar Albensis. Popa, *Activitatea misiunii iezuite*, pp. 168-172.

104 Lucian Periș, "I cattolici e la vita politica in Transilvania (1601-1613)", în *Spiritualitate transilvană*, p. 140.

105 *Ibidem*, p. 141.

106 *Ibidem*.

107 *Ibidem*.

120 de ani.[108] Potrivit raportului lui Modesto de Roma, la scurt timp după deschiderea oficială a misiunii catolice prin sosirea franciscanilor bosniaci în Transilvania, la intervenția nobililor catolici, misionarii au obținut din partea principelui dreptul de a rezida în teritoriu și de a desfășura activitatea de apostolat, precum și de a căuta surse de venit (donații), cu care aveau să achiziționeze ulterior un câmp în Secuime, mai exact la Călugăreni, unde se aflau aproximativ 30 de suflete, dar care la momentul anilor 1632-1633 se îndepărtaseră vizibil de învățăturile catolice ca urmare a lipsei preoților.[109] La Călugăreni, frații bosniaci aveau să edifice o biserică dedicată Sfântului Ștefan, regele Ungariei, iar bucurându-se de susținere financiară din partea laicilor catolici, au reușit să intre în posesiunea unor bunuri imobile precum câmpuri, vii și mori.[110]

La 1649, când Modesto de Roma scria Congregației cu privire la situația custodiei transilvane, acesta menționa existența a doar două convente în componența custodiei, Șumuleu-Ciuc și Călugăreni, cu sursele de venit adiacente: terenuri, o moară și alte bunuri imobile.[111] La 1654, când Stefano a Lopara scria Congregației cu privire la edificarea reședinței franciscane de la Călugăreni, acesta menționa faptul că misionarii s-au gândit să ridice un convent, dispunând de 180 de florini, donație din partea unei femei, inițial evreică, ulterior convertită la

---

[108] "Supplica anco la Santità Vostra a degnarse farli gratia de scudi ad effetto di comprare in quei paesi una vigna, acciò con il frutto di quella possa manutenere una scola a poveri Cattolici, quali per 120 anni non hanno potuto tenerne". Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 106 (1631), p. 360.

[109] "Per mezzo poi delli medesimi signori ottennero lettere dal prencipe che poter liberamente habitare in quelle parti et con queste cercare elemosine da Cattholici, hebbero tanto che di esse ne comprorno un campo in Siculia, nella terra di Mikasa, giurisditione della sede di Maros, ove sono forsi 30 fuochi di Cattholici, a quel tempo però assai raffredati nella fede per mancanza di sacerdoti." *Ibidem,* vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1793.

[110] "Quivi edificarno una chiesa intitolandola Santo Stefano re d'Ongheria, et commodità di stanze etc., per habitatione di frati, crescendo poi l'elemosina comprorno campi, vigne, mola etc." *Ibidem.*

[111] "Questa custodia si ritrova hora con due soli conventi, cioè Cik et Michasia, havendo perso Feire Kias, prima di partir io da Roma, per la puoca prudenza di chi all'ora si ritrovava superiore, volendo far apparir la fabbrica con pocho giuditio e consideratione, è puocha speranza di rihaverlo. In Cik sono terreni stabili, mola et altri beni immobili. Il medemo è in Michasa e forse di più, senza niuna amministration di sindico". Idem, *Relationes,* doc. 29 (1649), p. 271.

catolicism prin intermediul activității de apostolat desfășurate de Gregorius Markodi, și de donații, astfel că frații au pus bazele unei biserici cu o lungime de 18 pași, o lățime de 9 pași, trei altare, opt chilii, o pivniță, o bucătărie și un refectoriu (sală de mese).[112]

Ca urmare a extinderii activității de apostolat și, deci, a îmbunătățirii surselor de venit, misionarii au mai ridicat o biserică la Șiclod, dedicată Trinității, măsurând 8 pași în lungime și 6 pași în lățime și dispunând de trei altare.[113] Totodată, la Sovata a fost ridicată o biserică de lemn, având o lungime de 5 pași, unde frații erau chemați pentru a asista spiritual comunitatea de laici.[114] La momentul anului 1654, se pare că franciscanii dispuneau și de un mic *hospitio* la Alba-Iulia, cu o mică vie și o curte ca urmare a concesiunii din partea principelui Gheorghe Rákóczi II.[115] Și Modesto de Roma oferea Congregației informații cu privire la sursele de venit ale misionarilor: la Șumuleu-Ciuc funcționa o moară, în timp ce la Călugăreni frații dispuneau de o moară în slujba întregului teritoriu (cu plata taxei de morărit franciscanilor), de o vie și de fânețe. [116]

---

[112] "Perché li missionarii non havevano luogo da ricoVestrarsi, pensorno di edificare un convento nel luogo Michaz della provincia Maroszoh, havuti 180 fiorini da una donna chiamata Charostoniana, prima Hebrea, poi fatta catolica, per opera del reverendus dominus Gregorio Vngaro, cominciorno a fabricare con questo assegnamento, al quale concorsero molti con elemosine e ridottolo con le seguenti commodità, con una chiesa di lunghezza di 18 passi in circa, e nove di larghezza, con tre altari, con otto celle, una cantina, cucina, rifettorio etc.". *Ibidem,* doc. 31 (1654), p. 287.

[113] "Con l'accresimento de fedeli si andavano accrescendo anco l'elemosine, onde con esse erigessimo un'altra chiesa in Segled da 3 miglia in circa lontano dal sudetto convento, questa chiesa, perché fu cominciata a fabricare il giorno della Santissimi Trinità, ha ritenuto questa nome, è di largezza da 6 passi incirca e di lunghezza quasi 8. Sono ancora in questa tre altari". *Ibidem.*

[114] *Ibidem,* p. 288.

[115] "In Alba Julia, dove il prencipe risiede, habbiamo da tre anni sono un hospitio assai commodo con una picciola vigna et horto con la licenza del prencipe, quale si mostra molto ben affetto alli padri, quando vi capitano, il che succede ben spesso per consolatione de catolici, che vi sono, e per amministrar loro li dovuti sacramenti". *Ibidem.*

[116] "Li padri riformati hanno in Cik alcune rendite, per modum elemosinae, cioè da una mola, farina e la servitù di portar legne et altre opere, d'alcuni secolari, del resto sono elemosine, quale danno i cattolici, o in danari, o in altre cose commestibili. In Michas dalli tre fratisopra detti s'è fatta mola nuova, quale macina per il servitio della terra, ma con la

5.2. *Homo proponit, Deus omnia disponit.*[117] *Pro propagatione fidei catholicae*. Prezențe misionare franciscane: chipuri, centre de activitate și susținători

Reforma luterană și succesul acesteia în spațiul transilvănean al celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea au reprezentat un factor major al reevaluării și reorganizării misiunii iezuite; mizând pe susținători puternici, precum Ștefan Báthory și pe misionari bine pregătiți, iezuiții au procedat la reorganizarea catolicismului în Principatul transilvănean, devenind o forță ecleziastică impresionantă.[118] Penetrând structurile de autoritate și dovedindu-și eficacitatea atât pe plan pedagogic, cât și la nivelul convertirilor, iezuiții s-au contrapus protestantismului transilvănean care și-a setat propriile mecanisme și a inaugurat o perioadă îndelungată de conflicte religioase și dispute plasate sub semnul unei politici de retaliere.[119]

Situația misiunilor catolice în Transilvania secolului al XVII-lea, îndeosebi a celor franciscane, poate fi încadrată în contextul mai larg al evoluțiilor Bisericii latine din Ardeal astfel că de cele mai multe ori, călugării au împărtășit soarta laicilor, fiind izgoniți. În general, anul 1556 a fost considerat punctul final al activității mendicante în spațiul transilvănean.[120] Totuși în regiunea Ciuc, chiar și după condamnarea

portione a frati, come si paga ordinariamente. Vi è vigna, che fa sufficiente vino per servitio loro e da vendere. Vi sono campi, ove si raccoglie fieno per vendere, presi prima in pegno, e poi ritenuti per l'impossibilità di chi li riscuote con gran mormoratione di tutti". Idem, *Relationes*, doc. 33/a (1651-1662), p. 330.

[117] Idem, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 188 (1635), p. 594.

[118] Botond, *A Jezsuita rend missziòja Erdèlyben*, p. 94.

[119] *Ibidem*.

[120] Pentru a putea evalua activitatea franciscanilor și dominicanilor în Transilvania medievală și impactul avut asupra credincioșilor, trebuie să analizăm mai întâi așezarea acestor ordine în teritoriu, prezența lor putând fi cuantificată prin numărul de convente. În general, fondările au urmat două căi, o cale programatică, reglementată și controlată la nivel central, prin care se urmărea expansiunea ordinului, respectiv o cale aleatorie, la

inițiativa unor reprezentanți ai elitelor urbane sau a unor nobili. De la bun început, dominicanii urmăresc anumite criterii în alegerea localităților de fondare: situația economică a localității, oportunitățile de dezvoltare în viitor, amplasarea pe una din căile comerciale importante, capacitatea de polarizare a populației aflate în tranzit, precum și deținerea unor privilegii care ar fi favorizat prosperitatea economică (sprijinul casei regale). Ilustrativă în acest sens este acțiunea dominicanilor din Alba-Iulia de la începutul secolului XIV (1313) de a rescrie și întări cu sigiliul conventului un privilegiu acordat acestora de regele Ungariei, Ladislau al IV-lea, în anul 1275, ceea ce nu face decât să întărească ideea că frații predicatori se bucurau de sprijinul casei regale. În spațiul transilvănean medieval, remarcăm prezența a 9 convente dominicane, concentrate cu preponderență în zonele de colonizare săsească: Alba-Iulia (Weißenburg, Gyulafehérvár), Bistrița (Bistritz, Beszterce), Brașov (Kronstadt, Brasso), Cluj (Klausenburg, Kolozsvár), Odorhei (Hofmarkt/Oderhellen, Székelyudvarhely), Sebeș (Mühlbach, Szászsebes), Sibiu (Hermannstadt, Nagyszeben), Sighișoara (Schässburg, Segesvár) și Vințu de Jos (Winz, Alvinc). În ceea ce privește așezarea franciscanilor, se constată faptul că aceștia sunt prezenți în orașe (Bistrița, Brașov, Cluj, Sibiu), dar preferă și localitățile cu caracter preurban-Albești (Fehéregyháza), Coșeiu (Kusaly), Hațeg (Hatszeg), Hunedoara (Vajdahunyad), Odorhei, Orăștie (Szaszvaros), Suseni (Marosfelfalu), Teiuș (Tövis)-, numărul așezărilor fraților minoriți depășind numărul conventelor dominicane. Întâietatea ordinului franciscan este evidențiată și prin analiza profilului conventelor: la Brașov și la Cluj funcționează câte un convent franciscan masculin, unul feminin și câte o casă a beghinelor; Sibiul are un convent masculin și unul al clariselor, în timp ce în alte localități, precum Albești, Bistrița, Orăștie, Suseni, Teiuș există convente franciscane masculine, feminine și case ale beghinelor, dominicanii absentând din aceste zone. Întâietatea ordinului franciscan în raport cu cel dominican poate fi explicată prin organizarea beghinajelor, dar și prin adoptarea Observanței, reflectată în numărul de așezări observante care apar în a doua jumătate a secolului al XV-lea-Albești, Baia Mare (Nagybánya), Brașov, Cenad (Csanád), Hațeg, Ineu (Borosjenö), Mediaș (Mediasch, Medgyes), Medieșu Aurit (Aranyosmeggyes), Ciuc (Csíksomlyó), Târgu Mureș (Marosvásárhely). Succesul acestei mișcări în Transilvania se leagă de numele și activitatea franciscanului Ioan de Capistrano; alături de Bernardino de Siena, Iacob de Marches și Albert de Sarziano, Ioan de Capistrano reprezintă unul dintre principalii susținători și propagatori ai ideilor Observanței pe plan european: misionariatul activ și predicația în defavoarea unui model de viață auster și a separării de lume. Diana-Maria Dăian, „*Praedicando, docendo et apud Deum intercedendo*. Coordonate ale mesajului franciscan și dominican în Transilvania secolelor XIV-XVI", în *Collegium Mediense IV. Comunicări științifice XIII*, Mediaș, 2014, pp. 24-30; Mihaela Sanda Salontai, *Mănăstiri dominicane din Transilvania*, Editura Nereamia Napocae, Cluj-Napoca, 2002, pp. 27, 61; *Documente privind istoria României* (în continuare *DIR*), seria C (Transilvania), vol. I (1301-1320), Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1953, p. 208; Adrian Andrei Rusu (coord.), *Dicționarul mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, pp. 47-281; Crăciun, *Mendicant Piety*, p. 36; Stanko Andrić, *The Miracles of St. John Capistran*, Central European University Press, Budapesta, 2000, pp. 12-13; Carmen Florea, „Instituționalizarea obținerii mântuirii între

călugărilor în anul 1556, a continuat să funcționeze un convent franciscan la Șumuleu-Ciuc (Csíksomlyó, Schomlenberg), singura instituție catolică stabilă și organizată pe principii canonice (anexa 5).[121] Exceptând Reforma protestantă, au existat și alți factori care au determinat declinul vieții monahale, precum criza generală survenită în viața monahală și în stilul de viață al călugărilor, unde înainte de Luther a fost înregistrată necesitatea unei reforme. Vechile așezăminte monahale au fost preluate de magnați indiferent de concepțiile lor religioase, din moment ce sursa de venit reprezenta o mare tentație. Dacă unele convente au fost transformate în castele, altele au fost distruse complet de către turci, ceea ce explică dispariția ordinelor catolice de pe teritoriul Ungariei la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea.

Ramura observantă a franciscanilor pare că a supraviețuit cel mai bine; comparativ cu secolul trecut, când numărul conventelor franciscanilor observanți ajungea la 70, la 1605 doar 4 mai funcționau în regatul Ungariei.[122] În timpul ocupației otomane, este de remarcat faptul că așezările franciscane observante de la Szeged și Gyöngyös (regatul Ungariei), respectiv conventul de la Șumuleu Ciuc (Transilvania)[123]

---

modelul intercesorial și inițiativa personală", în Mihaela Grancea, Ana Dumitran (coord.), *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI-XX*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006, pp. 205-206.

[121] „În Principatul Transilvaniei toate conventele franciscanilor observanți aparținând provinciei maghiare Preasfântului Salvator au fost ocupate de eretici, cu excepția celui mare din Secuime, care se învecinează cu Valahia, numit Cik, pe care frații nu l-au părăsit niciodată." Mărturia lui Giovanni Battista de Terugia la 1637. Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. II, doc. 264 (1637), p. 847; *Missione apostolica in Transylvania fundata fuit circa annum 1634., hac occasione: Intrantibus diversis haeresibus Arianorum, Lutheranum et Caluinistarum in regnum illud, quod fuit circa annum 1575., omnes ordines religionum haereticis persequentibus exturbati et ejecti sunt ex regno, unico solo conventu fratrum minorum Sancti Francisci in remotiori parte regni, quae Czik Sciculia nuncupatur, inter montes situs cum circiter 29 parochiis salvis relictis.* Idem, *Relationes*, doc. 32 (1657), p. 295; a se vedea și Periș, *Prezențe catolice*, p. 252.

[122] Periș, *Prezențe catolice,* p. 214.

[123] Argumentația construită în continuare se bazează pe rapoartele următorilor misionari franciscani activi pe teritoriul Transilvaniei în secolul al XVII-lea (1630-1700): Miklós Csiksomlyói (Székely), franciscan observant maghiar, prezent în Transilvania între anii 1629-1661, la Șumuleu-Ciuc; Stefano din Lopara, franciscan observant bosniac, prezent în

rămăseseră ultimele bastioane ale catolicismului, exercitând o influență considerabilă asupra teritoriilor înconjurătoare.[124] Deși tensiunile confesionale care au marcat a doua jumătate a secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea au reprezentat principala cauză a lipsei de activitate a misionarilor catolici și, implicit, a fraților minoriți, putem depista câteva prezențe franciscane. La începutul secolului al XVII-lea, la Alba-Iulia desfășura o activitate de apostolat Mihail Mardtus, bun cunoscător al limbilor poloneză, maghiară, germană, greacă, latină, italiană.

La 1602 Demetrius Napragy făcea o descriere a Transilvaniei, împărțită în trei națiuni (sași, secui, maghiari), printre care trăiau pe

---

Transilvania între anii 1630-1661, la Călugăreni; Stefano de Salinis, franciscan observant bosniac, prezent în Transilvania între anii 1630-1653, la Călugăreni; Mariano din Sarajevo, franciscan observant bosniac, prezent în Transilvania între anii 1630-1645; 1647-1650, la Călugăreni; Filippo de Camengrado, franciscan observant bosniac, prezent în Transilvania în anii 1632-1633; Szerafin Kun, franciscan observant maghiar, prezent în Transilvania între anii 1635-1638, la Borsaujfalu; Francesco Leone de Modica, franciscan conventual italian, prezent în Transilvania între anii 1635-1638; Kázmér Damokos, franciscan observant maghiar, episcop de Koron (Grecia), prezent în Transilvania între anii 1637-1678, la Șumuleu-Ciuc; Fulgenzio de Jesi, franciscan observant italian, prezent în Transilvania între anii 1643-1646; Ferenc Jegenyei, franciscan observant maghiar, prezent în Transilvania între anii 1644-1654; 1667-1684, la Călugăreni; Bertalan Kolozsvári, franciscan observant maghiar, prezent în Transilvania între anii 1644-1646; Pietro Novukovich de Varese, franciscan observant bosniac, prezent în Transilvania între anii 1647-1649; 1650- 1666, la Călugăreni; Agostino Pederzoli de Brescia, franciscan conventual italian, prezent în Transilvania între anii 1647-1648; Modesto de Roma, franciscan observant italian, prezent între anii 1647-1649; 1665-1666, la Călugăreni; Simone de Imota, franciscan observant bosniac, prezent în Transilvania între anii 1650-1666, la Călugăreni; Francesco de Bagnaluca, franciscan observant bosniac, prezent în Transilvania între anii 1654-1655, la Călugăreni; Antonio Angelini de Campi, franciscan conventual italian, prezent în Transilvania între anii 1664-1670, 1678-1681, 1683-1684; István Taplóczai, franciscan observant armean, prezent în Transilvania în anii 1670 și 1678, la Șumuleu-Ciuc. Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I-V, *passim.*

[124] Potrivit raportului franciscanului János Norbert Jaszkay datat 1649, în comitatul Ciuc exista un convent vechi aparținând inițial provinciei Preasfântului Salvator a Ungariei, în contextul răspândirii ideilor Reformei protestante în Ungaria și Transilvania, frații găsind ultimul refugiu la Șumuleu-Ciuc: *in Comitatu Chikiensj est conventus antiquissimus religionis provinciae Sancti Salvatoris Hungariae, qui multiplicatis in Transyluania et Hungaria diversis sectis, fratribus discolis fuit ultimum refugium, ita quod antequam reformatio in partibus imperialibus et praesertim Hungariae esse coepit*. *Ibidem*, vol. III, doc. 632 (1649), p. 1740.

întregul teritoriu români.[125] Descrierea își dovedește relevanța pentru informațiile cu privire la parametrii în care putem încadra viața religioasă a Principatului transilvan la începutul secolului al XVII-lea. Despre sași aflăm că erau luterani, dar Napragy considera că denominațiunea luterană nu era una periculoasă și că sașii puteau fi fideli împăratului.[126] În ceea ce îi privește pe secui, aceștia aparțineau unor denominațiuni diferite (catolicism, calvinism, sabatarianism, arianism/unitarianism). Episcopul Transilvaniei identifica în scaunul Csik[127] o mănăstire de franciscani, ai cărei frați minoriți asigurau asistența spirituală pentru întreaga populație din Secuime, îndeosebi prin administrarea sacramentelor.[128] În ceea ce îi privește pe maghiari, aceștia erau calvini și unitarieni.[129] În final, românii, populația majoritară a Transilvaniei, erau „schismatici", adică aparțineau Bisericii răsăritene. Același Napragy amintea că cel mai mare pericol pentru catolicism era reprezentat de

---

[125] *Status Transylvaniae. Dividitur tota Transsilvania in tres nationes: Saxones, Siculos et Hungaros. Inter hos sunt dispersi per totam provinciam Valachi. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. V, p. 162.

[126] *Isti omnes lutherani sunt, cuius sectam acerrime tuentur. Meo iudicio isti non sunt in religione hoc tumultioso tempore turbandi, sed potius in ordinem redigendi, praesertim qui in fide maiestatis suae caesareae constanter perstiterunt. Ibidem,* p. 164.

[127] Acest aspect este cu atât mai important cu cât istoriografia românească părea să fi căzut de acord asupra faptului că activitatea mendicantă se încheiase la 1556, ca urmare a răspândirii ideilor reformatoare în Transilvania și a adeziunii conștiente a transilvănenilor la noile idealuri. Iată că la Șumuleu-Ciuc a continuat să funcționeze un convent franciscan și după anul 1556, continuitatea fiind asigurată de misionarii aparținând provinciei Preasfântului Salvator a Ungariei care au reușit prin eforturile lor să mențină în sânul Bisericii romane singurul grup catolic cu adevărat compact din Principat. *Deinde monasterium in sede Chik, ubi et nunc sunt fratres Franciscani, in quos admodum sunt Siculi devoti, gratia suae maiestatis iuvetur, et exiguis ornetur redditibus, quo commodius plures fratres contineant. Ex hoc monasterio fatres per omnem Siculiam circumcursitabunt, concionibus et sacramentis populum fovebunt. Ibidem*, p. 166.

[128] Nu se poate stabili cu exactitate data la care franciscanii au pus bazele unei reședințe la Șumuleu-Ciuc. Unii istorici se opresc asupra anului 1352, alții asupra anului 1372, în timp ce un număr de cercetători plasează fondarea conventului puțin mai târziu. Potrivit opiniei lui Fortunat Boros, există documente care atestă prezența franciscană în jurul datei de 29 octombrie 1400, când papa Bonifaciu IX i-a permis lui Bertalan Alvernai, vicarul bosniac, să întemeieze patru convente franciscane în apropierea teritoriului maghiar Pécs. www.csiksomlyo.ro/joomla2/index.php/english, accesat la data de 13.04.2016, ora 14:12.

[129] *Religione sunt fere omnes arriani et calvinistae. Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. V, p. 167.

arieni/unitarieni, cei care ocupaseră biserica din Cluj și uneltiseră împotriva iezuiților.[130] Soluția pe care o vedea Napragy în vederea recuperării pozițiilor pierdute de Biserica romană în detrimentul Reformei protestante consta în readucerea episcopului, restituirea bunurilor și a veniturilor episcopale, ceea ce ar favoriza redobândirea libertății catolicismului și propagarea Cuvântului lui Dumnezeu (prozelitismul catolic).[131]

Intervalul cuprins între anii 1601-1606, redat în corespondența iezuită, a reprezentat o perioadă nefavorabilă activității misionare catolice în Transilvania; numeroasele cavalcade politice ale contextului istoric transilvănean (Sigismund Báthory, Andrei Báthory, Gheorghe Basta, Moise Székely, Mihai Viteazul, Ștefan Bocskai) au vitregit condițiile necesare desfășurării misiunii catolice; fiind într-o permanentă criză de identitate, iezuiții au început să se implice tot mai activ în politică, devenind în scurt timp victime. Potrivit raportului lui Stefano de Lopara (1636), se împlineau aproape 40 de ani de când iezuiții intraseră în Transilvania, aduși de un „mare nobil german din casa Basta" (n.a. Gheorghe Basta) și de când au ridicat la Cluj o școală în conventul ce aparținuse anterior franciscanilor, ulterior fiind alungați, iar colegiul distrus.[132] Vice-provincialul Transilvaniei, Ioan Argento, a insistat pe lângă generalul Basta în vederea recuperării pozițiilor pierdute de iezuiți la Cluj; potrivit opiniei istoricului maghiar Péter Bod, în anul 1603 iezuiții au primit cea mai mare

---

[130] *Quod ad religionem porro spectat, si divina humanis postponenda sunt, primo omnium sub hac victoria dominus capitaneus generalis Arrianorum ecclesias Claudiopoli, qui in omnibus consiliis et machinationibus contra Jesuvitas et religionem primi sunt, occupet, claudat, et concionatores Arrianos pellat. Ibidem.*

[131] *Iuvabit etiam ad religionem restaurandam, si sua maiestas quamprimum episcopul aliquem introducat, bonorum et decimarum olim abalienatorum aliquam partem illi restituat, nam illa quae Sigismundus donaverat, nunc ab exercitu suae maiestatis ferro et incendio fere deleta sunt. Capitulares etiam aliquot Albam reponet, partem exiguam bonorum capituli illis reddet, omnia perpurgabit, renovabit. Ecclesiae libertatem a temporibus Joannis collapsam vindicabit, laudes et gloria dei ubique promovebit. Ibidem*, p. 174.

[132] "Già 40 anni li padri Giesuiti entrorno in quella provinciacon un signore grande Tedesco di casa Bast, e nella città di Claudiopoli eressero nel convento de Francescani un academia, alla quale concorsero ben mille scolari, e questa academia era per far gran frutto, se dagli heretici non fosse stata quasi subito spiantata e cacciatine li padri Giesuiti." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 223 (1636), p. 687.

biserică din oraș și colegiul arian, intervenția generalului Basta îndepărtând temporar pericolul antitrinitar.[133]

În anul 1606 au fost reînnoite acuzațiile la adresa iezuiților, calvinii cerând insistent alungarea membrilor Companiei din Transilvania. Din Ungaria, principele a cerut armatelor să se retragă și chemându-i pe iezuiții Ioan Argento și György Kàldi la reședința sa din Košice, a decis la insistențele nobililor catolici transilvăneni, stabilirea reședințelor iezuite la Mănăștur, Alba-Iulia, Odorhei și Grind.[134] Părintele Argento nu a încetat să lupte pentru viitorul misiunii iezuite în Transilvania, drept pentru care a scris arhiducelui Ferdinand de Austria în legătură cu posibila protecție oferită iezuiților din Principat (1607). Dieta de la Cluj (1607) a statuat libertatea religioasă pentru catolici, calvini, luterani și unitarieni, stipulând în același timp faptul că iezuiții trebuiau să părăsească Transilvania. Principele Sigismund Rákóczi a aprobat deciziile dietale, dar i-a permis părintelui Argento să se întoarcă în

[133] Periș, *I cattolici*, p. 143.

[134] Făcând o comparație cu ceea ce se petrecea în Europa aceleiași perioade, în intervalul 1581-1615, anii corespunzând generalatului lui Claudio Acquaviva, provinciile spaniole au cunoscut o creștere considerabilă în termeni de noi reședințe, fiind considerat pe bună măsură cel mai productiv generalat: 31 de noi reședințe în 34 de ani, cu o medie de una pe an, aproape toate colegii. La 1615 Spania număra așadar 70 de centre misionare iezuite, mai puțin de jumătate dintre acestea fiind atribuite politicii lui Acquaviva. Situația nu era cu mult diferită nici în teritoriile italiene, în particular în regatul Neapolelui, care ajungea la cifra de 24 (cu 594 de prezențe misionare) la momentul anului 1616. Acestei evoluții făceau însă excepție teritoriile franceze, afectate de războaiele religioase, unde în intervalul 1587-1606 nu a fost fondată nicio reședință iezuită. După 1610, Compania lui Iisus începea să se extindă rapid și în teritoriile răsăritene ale monarhiei habsburgice, incluzând Ungaria. După reședințele din Zágráb (1610), Nagyszombat (1615) și Homonna (1615), noi colegii erau înființate la Pozsony și Györ (1626-1627), respectiv Sopron (1636), acestea fiind adaptate la condițiile locale. În ciuda interdicției maghiare potrivit căreia iezuiții nu puteau deține proprietăți în regatul Ungariei, Fiii spirituali ai Sfântului Ignațiu au reușit să dobândească edificii potrivite și venituri, bazându-se pe sprijinul pontifical și aristocratic. Până la acest moment, profilul Societății lui Iisus trimitea înspre un „ordin didactic" (*teaching order*), iezuiții asigurând educația gratuită tuturor celor care îndeplineau cerințele minimale pentru a fi admiși, indiferent de statutul social și de circumstanțe. Paolo Broggio, "Attività missionaria e strategie insediative nelle province spagnole della Compagnia di Gesù", în Paolo Broggio, Francesca Cantù, P. A. Fabre, A. Romano (ed.), *I gesuiti a tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 87-118; a se vedea și Zsófia Kádár, "The Difficulties of Conversion. Non-Catholic Students in Jesuit Colleges in Western Hungary in the First Half of the Seventeenth Century", în *Hungarian Historical Review*, nr. 4, 2014, p. 733.

teritoriu, în timp ce activitatea iezuită era limitată la reședința din Mănăștur.[135]

Luând cunoștință de decizia principelui, nobilimea catolică transilvană și-a văzut lezată posibilitatea de a asigura educația religioasă a fiilor în spiritul iezuit, ceea ce a dus la elaborarea unei plângeri prin care se cerea restituirea bunurilor Companiei lui Iisus și libertatea religioasă atât pentru clerici, cât și pentru laici.[136] De la 1607 ni se păstrează un protest al nobililor catolici față de proscrierea Societății lui Iisus (*Contradictio status catholici contra proscriptionem religiosorum societatis Jesu*); adresându-se în numele unității de credință, nobilii erau nemulțumiți de faptul că luteranii, calvinii, unitarienii, precum și toți ceilalți susținători ai altor idei nu intenționau să determine în mod definitiv criteriile unei doctrine, ci recurgeau la înlăturarea Companiei lui Iisus.[137] Protestul aducea în discuție situația viceprovincialului Ioan Argento și cerea restituirea libertății exercițiului religios pentru iezuiți.[138]

Actul din 1607 își dovedește o dată în plus relevanța deoarece pe baza semnăturilor de la sfârșitul documentului, putem reconstitui figurile de nobili catolici, care aveau să se constituie în adevărați susținători ai misionarilor prezenți în Principat. La 20 iunie 1607, iată care erau nobilii care înaintau protestul cu privire la soarta iezuiților în spațiul transilvănean: Ferenc Daróczy (consilier imperial), Balthasar Szilvási (consilier al principelui Transilvaniei), Zsigmónd Kornis, Zsigmónd Sarmasági (comite de Turda), János Kálnoky, Blasiu Kamuthy, Paul

---

[135] Periș, *I cattolici*, p. 146.

[136] *Caeteroquin vero universis et singulis tam religiosis quam secularibus catholicae religionis Romanae liberrimum exercitium esse reliquendum. Monumenta comitialia regni Transylvaniae*, vol. V, p. 523.

[137] *Nos subscripti in unitate fidei catholicae Romanae ecclesiae consistentes regni Transsylvaniae partiumque idem annexarum tum incolae tum in eadem, iisdemque possessionati, ad universorum tam praesentium quam futurorum notitiam harum serie volumus pervenire, quod nobis cum aliis sectariis puta Lutheranis, Calvinistis, Arianis aliisque privatae opinionis assertoribus non definiaendae religionis vel ad exterminationem societatis Jesu. Ibidem*, p. 514.

[138] *Cum reverendus pater Joannes Argentus eiusdem societatis Jesu sacerdos et in hac Transylvania viceprovincialis […] verum contra omnem equitatem a serenissimo Stephano Botskai eiecti suis locis iuribus et liberis catholicae religionis exercitiis restituerentur. Ibidem*, pp. 514-515.

Forro, Simon Lado, György Nagy, Balthasar Kornis (consilier al principelui Transilvaniei), Luca Trauzner, Benedict Mindszent (comite de Dăbâca), Petru Bánffy de Losoncz, Clement Beldi, György Bornemisza (doctor în drept și asesor princiar), Paul Koncz, Melchior Bessenyei.[139] Răspunsul principelui Transilvaniei nu întârzia să apară și era unul surprinzător: părintele Ioan Argento dădea dovadă de integritate, era neviciat și, contrar opiniei generale, nu fusese obligat să părăsească Transilvania și să găsească un loc de refugiu.[140]

Protestul nobilimii catolice rămânea însă la dimensiunea unei cereri formulate de minoritate, fără a avea un rol decisiv în dietă în contextul în care facțiunea catolică transilvăneană începea să fie tot mai mult suspectată de o alianță secretă cu Casa de Habsburg (actul era adus la cunoștința arhiducelui Matthias).[141] La 24 iunie 1607, Sigismund Rákóczi îi scria arhiducelui Matthias, specificând că a luat la cunoștință scrisorile celui din urmă privind ridicarea interdicției de a opera în Transilvania dată iezuiților încă din timpul lui Sigismund Báthory și perpetuată prin articolele dietale, redându-se totodată și liberul exercițiu religios pentru *Status*-ul catolic și ordinele religioase catolice.[142]

Faptul că protestul nobilimii protestante rămânea la dimensiunea unei plângeri nesoluționate era probat de atitudinea lui Francisc Daróczy, care relata că în urma închiderii Dietei, problema expulzării iezuiților din

---

[139] *Ibidem*, p. 515.

[140] *Unde nos praesentibus nostris testificamus, eosdem patres societatis Jesu ut bonos, et morum integritate gratos, non propter alicujus vitium, verum ad instantiam romanae et catholicae fidei contrariam opinionem sequentium esse deturbatos, exclusos, et in alia loca demigrare coactos. Ibidem*, pp. 515-516.

[141] *Literas serenitatis vestrae pro restituendo in hanc provinciam ordine jesuitico Pragae 27. die prateriti mensis exaratas, 16. praesentis in publica congregatione nostra accepimus, penes quas cum se reverendus Joannes Argente praetextu publicae legationis a S[te] Vestraacceptae, nostrum insinuasset in conspectum. Ibidem*, p. 522.

[142] *Literis serenitatis vestrae demisse acceptis, secundum benignum eiusdem mandatum de restituendis patribus jesuiticis apud regnicolas satis superque laboravi. Verum, prout S[tas] Vestraex literis regnicolarum abunde intelligere dignabitur, tempore domini Sigismundi Bathorei principis in generalibus comitiis articulo superinde edito iis interdicta est Transsylvania […] Caeteris nihilominus cuiuscunque ordinis catholicis et monachis libera hic consistendi facultas relicta est. Ibidem*, p. 525.

Transilvania nu găsise o rezolvare atâta timp cât protestul catolicilor se lovise de intransigența luteranilor, a unitarienilor, a sabatarienilor și a celor pe care îi încadra în categoria generică a „ateilor”.[143] Părintele iezuit Daniel Vásárhelyi, ascuns în casa nobilului catolic Boldizsár Kornis, responsabilul complotului împotriva lui Gabriel Báthory, a fost nevoit să fugă în Secuime, a trecut în Țara Românească, ulterior refugiindu-se la curtea lui Constantin Movilă, domnul Moldovei.

Tulburările confesionale ce au marcat Transilvania la începutul secolului al XVII-lea au fost descrise de arhidiaconul Ieronim Reczaiski de Cracovia în raportul său către cardinalul Borghese, problema unei *reconquiste* catolice prin intermediul misiunilor devenind o necesitate stringentă.[144] Gudor Botond este de părere că în ciuda eșecurilor misionare, a vremurilor antagonice, misiunea iezuită a înregistrat importante realizări: Compania lui Iisus a fost un element semnificativ pentru politica Principatului transilvan prin prisma sugestiilor politice și prin eforturile considerabile de a valoriza experiența misionară, date fiind circumstanțele intervalului 1601-1606.[145] Epilogul tragic al confruntării dintre intransigența reprezentanților ambelor Reforme, protestantă și catolică, culminând cu fuga înspre Polonia a nobilimii persecutate și a iezuiților, împreună cu episcopul de Alba-Iulia, a constituit nucleul unuia dintre documentele redactate de George Forro, misionar în Transilvania între anii 1607-1610 și adresate provincialului de Austria: *Narratio tempestatis seu tragoediae, anno 1610 die 25 Martij in Transilvania excitate contra Dominos Catholico et Sacerdotes, et quomodo Dominos Societatis Patres cum Episcopo profugerint (Scripta a P. Georgio Forro ad R. Provincialem Austriae).*[146]

---

[143] *Alterum de jesuitarum exterminatione, quam et consecuti sunt, contra reclamationem catholicorum; quoniam in hoc punctotam calvinistae quam luttherani, arriani, sabbatistae, athei vehementer consentiunt inter se, et non rationibus, sed tumultuario clamore vicerunt. Patrem Argentam ego mecum educam, quo totius ad suos perveniat. Ibidem*, p. 526.

[144] Periș, *I cattolici*, p. 148.

[145] Botond, *A Jezsuita rend missziója Erdélyben*, p. 95.

[146] Lucian Periș, „Documente din arhiva Curiei generale a ordinului iezuit din Roma. Spicuiri din corespondența misionarilor George Forro și George Buitul”, în *Spiritualitate transilvană*, p. 178.

Confruntarea dintre catolici și unitarieni care a culminat cu distrugerea colegiului iezuit din Cluj și cu interzicerea iezuiților în repetate rânduri (1607, 1610)[147], dar și a unei părți a nobilimii romano-catolice transilvănene după Dieta de la Bistrița (25 martie 1610) a constituit totodată și apogeul intoleranței din Principat, raportată la nivelul confesiunilor existente pe parcursul secolului al XVII-lea, într-o epocă în care Europa creștină nu își echilibrase structurile și credințele specifice unei organizări de natură absolutistă.[148] Cruzimea unitarienilor i-a făcut o impresie negativă până și trimisului pașei de Timișoara pe lângă Moise Székely, „ceauș-ului", care amintea părintelui Argento, rectorul colegiului iezuit din Cluj, următoarele: *si voluissem ire Constantinopolim, apud suam gentem maiorem securitatem quam apud hareticos, maioreque humanitatem promittebat.*[149] O situație similară a putut fi întâlnită în cazul conventului franciscan de la Șumuleu-Ciuc, unde în anul 1601 Moise Székely i-a torturat pe frații minoriți și a distrus bunurile agonisite.

O importanță sporită a avut așadar în această perioadă susținerea nobililor catolici: Istvàn Kendi, Boldizsár Kornis, Menyhert Bogathy, Zsigmónd Sarmasági, Ferenc Was Cegei, Boldizsár Szilvásy, Erzsébet

---

[147] *Monostorium est pagus, modo principis, ante collegii Claudiopolitani Societatis Jesu; ex quo enim sunt expulsi nostri ex Transylvania, bona collegio adjacentia a diversis abrepta fuere et possessa. Monumenta comitialia regni Transsylvaniae,* vol. XV (1669-1674), Magyar Tudományos Akad. Kȍnyvkiadó Hivatala, Budapest, 1892, *Informatio quaedam missionis Monostorinensis in Transylvania anno 1648. in Novembri data.* p. 479; a se vedea și *Anno 1607. Claudiopoli Art. 1 haec habentur: Jesuitarum secta, quam antea etiam Medgyesini in comitiis generalibus communibus omnium votis et suffragiis ex hoc regno proscripseramus, et modo ex omnibus Vestrae Celsitudinis (ad principem loquuntur) dominus exeat: nequeunquam hic ordo amplius in hoc regnum introducatur, nullusque sive domi suae sive in bonis suis tales tenere possit. Qui temeritate ductus secus fecerit, is per directorem causae convincatur et iuridice puniatur. Anno 1610. Bisztricii Art, 22. Conclusimus deinde, ut Jesuitarum secta in hanc patriam nullo unquam temporis successu admittatur, immo etsi ad vocationem quoque contra nostram constitutionem in hoc regnum venire praesumerent, omnibus licitum sit eos persequi et rebus omnibus spoliare. Nec Zingari habent hoc. Ibidem,* p. 527.

[148] Periș, *I cattolici*, p. 139.

[149] Ioanne Argento, *De rebus Societatis Jesu in regno Poloniae. Ad serenissimum Sigismundum tertium, Poloniae et Sueciae Regem Potentissimum, Magni Ducatus Lituaniae Ducem,* editio tertia, in Officina Francisci Cesarii, Cracoviae, 1620, p. 222.

Perneszi. Relevantă pentru situația catolicismului ardelean în epoca Principatului calvin a fost totodată prezența în anturajul succesorului lui Sigismund Rákóczi la tronul princiar, Gabriel Báthory, a nobililor catolici István Kendi și Boldiszár Kornis.[150] Nobilii catolici formaseră cu ani în urmă o puternică opoziție la adresa lui Ștefan Bocskai, fiind forțați să părăsească Transilvania. Potrivit prevederilor păcii de la Viena, ei au fost absolviți de vină și au reușit să ocupe poziții-cheie în jurul anilor 1607-1608.[151] Cu toate acestea, viziunile lor politice nu s-au schimbat, astfel că în 1610 au fost printre primii care s-au ridicat împotriva acțiunilor principelui Gabriel Báthory.

În ciuda faptului că misiunile iezuite acordau asistență spirituală laicatului din Ungaria otomană încă din anul 1612 (Belgrad, Pécs, Temesvár/Timișoara, Karánsebes/Caransebeș), Congregația nu reușise o bună supraveghere a acestora ca urmare a organizării specifice a ordinului, acesta fiind subordonat direct Marelui General. Drept consecință, Biserica catolică a găsit soluția pentru întâmpinarea exigențelor devoționale ale credincioșilor catolici locuind în teritoriile aflate sub dominație otomană în trimiterea unui grup divers de misionari: nu doar italieni, maghiari, bosniaci sau croați, ci și maltezi, polonezi, greci, bulgari, flamanzi și albanezi.[152] Cei mai mulți dintre aceștia erau călugări, dar printre ei putea fi identificat și un număr redus de preoți seculari. Misionarii activi în Ungaria și Transilvania proveneau dintr-o varietate de ordine religioase, cele mai importante fiind ordinele iezuit, franciscan și paulin (*Ordo Fratrum St. Pauli*).[153]Atâta timp cât Biserica maghiară nu era capabilă să furnizeze un număr suficient de misionari, Congregația a optat pentru misionari conventuali italieni, întrucât în acea perioadă începea o perioadă de revitalizare a ordinului în Ungaria nord-orientală. De multe ori, cererile misionarilor deja

[150] Periș, *Prezențe catolice*, p. 45.
[151] Horn, *The Princely Council*, p. 830.
[152] Tóth, *Missionaries*, p. 89.
[153] *Ibidem*.

prezenți în teritoriile de apostolat aveau în vedere centrele dinspre care să fie aduși *operarii in vinea Domini Sabaoth*: astfel, Simone Matkovich susținea faptul că ar fi fost recomandat ca misionarii să vină dinspre Raguza și nu dinspre Ungaria (considerați suspecți).[154] În cazul consolidării comunității franciscane transilvănene, s-a procedat în două direcții: pe de o parte, misionarii veneau dinspre provincia Sfântului Salvator de care aparțineau și franciscanii din Principat; pe de altă parte, erau trimiși misionari franciscani bosniaci.[155]

Prima misiune a franciscanilor bosniaci stabilită sub direcția Congregației *de Propaganda Fide* a fost cea din Timișoara, ceea ce însemna că minoriții se mișcau încă o dată într-un teritoriu definit printr-un vid de putere din perspectiva catolică.[156] În 1626, Marco Bandini (Bandulović) care avea să devină mai târziu administrator apostolic al Moldovei, a pus bazele unei misiuni la Karasevo, în teritoriul otoman. Însoțit de un alt franciscan, Bandini a fost trimis în această misiune de către Alberto

---

[154] "*Si bisognarebbe mandar operarii idonei e zelanti con provederli il mantenimento e che facessero la strada di Ragusa, perché quelli che vengono per via d'Hungaria sono sospetti come si è detto prima*". Idem, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 16 (1622), p. 144.

[155] Activitatea misionarilor franciscani bosniaci a reprezentat un episod particular în istoria reînnoirii catolice în Europa Central-Răsăriteană. Minoriții au fost prezenți în Bosnia începând cu secolul al XIII-lea, când au primit sarcina de a stârpi bogomilismul. Papa a declarat regatul Bosniei teritoriu de misionariat și i-a investit pe franciscani cu calitatea de inchizitori locali. Perioada de apogeu a activității lor misionare a fost reprezentată de secolul al XV-lea, când numărul de convente ajungea la 60. Din cauza popularității bogomilismului, numărul preoților catolici seculari era unul redus, drept pentru care contrar modelului ecleziastic tradițional, dar în conformitate cu privilegiile papale, minoriții au operat și ca preoți parohiali, extinzându-și activitatea și asupra parohiilor din Ungaria otomană. Ungaria otomană și-a dovedit importanța pentru franciscanii bosniaci nu doar din perspectiva activității evanghelice, ci și din punct de vedere financiar: în ciuda aparentei sărăcii a teritoriului ocupat de otomani, Ungaria era considerată mai bogată decât satele bosniace, astfel că veniturile colectate din parohiile în care operau misionarii franciscani erau folosite pentru întreținerea conventelor din Bosnia propriu-zisă. Misiunile catolice din întreaga lume așteptau sprijin financiar de la centru (Roma), dar misiunile franciscanilor bosniaci reprezentau o excepție interesantă, donațiile agonisite de aceștia fiind trimise înspre conventele din Bosnia. Idem, *Missionaries, passim;* Idem, *Between Islam and Catholicism, passim.*

[156] La începutul secolului al XVII-lea, Timișoara aparținea, pe de o parte, Imperiului otoman, iar pe de altă parte, Principatului transilvan calvin. Populația acestui teritoriu era una mixtă din punct de vedere etnic și confesional, incluzând români, maghiari și slavi.

Rengjich, episcopul de Belgrad și Smederevo, preocupat de situația catolicilor din regiunea Timișoarei.

În 1630 ajungeau în Transilvania Stefano de Salinis[157], Stefano din Lopara, Mariano din Sarajevo[158] și părintele Elias, misionari franciscani care proveneau din provincia Bosnia-Argentina. La 1630 franciscanul observant Andrea de Camengrado relata despre activitatea de apostolat desfășurată de Marco Bandini și de însoțitorii săi, Elia de Posega și Giovanni d'Imota în Karasevo și Timișoara în ultimii trei ani.[159]

În același an, Szerafin Kun amintea dificultățile implementării unei misiuni catolice în Transilvania, identificând un număr de opt misionari franciscani (János Váradi, Petru, Szerafin Kun, Oremus, Marco Bandini, Elia de Posega, Giovanni d'Imota, Nicolae de Bagnaluca) introduși de nobilul catolic Gothard Kun împreună cu doi iezuiți (Gheorghe Buitul și István Makó), dar care operau cu precădere în zona Caransebeșului.[160] Drept consecință, Congregația acorda 60 de scuzi

---

[157] *Prov. Bosnae-Argentinae, ad fundandam Custodiam Trassylvanicam S. Stephani plurimum contulit, Custodem provincialem magno Custodiae Missionumque Transsylvanicarum Praefecturam Fidei catholicae incremento egit, per Principem Georgium Rákóczi pro Antistite Vicarius Generalis institutus, tandem aetate gravis, meritis comulatus, pie obiit plus quam sexaginarius in Mikhaza a. 1652. Nomina Confratrum, passim; Nomina Defunctorum, passim.*

[158] *Prov. Bosnae-Argentinae, Defin. Hab., Ex-Custos-Provincialis, sexagenarius, expiravit in Alvincz a. 1651. Nomina Confratrum, passim; Nomina Defunctorum, passim.*

[159] "Quanto del padre Fra Marco Bandulauich e delli suoi compagni, è vero, che sono passati più di tre anni, che si ritrovano in quelle parti di Carasceuo e di Temsiuar, il detto Fra Marco, il suo compagno padre Frat'Elia da Posegha, e questo agosto passato domando un altro compagno, et li havemo dato un certo padre Fra Giovanni d'Imota, tal che adesso sono tre in quelle parti." Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 86 (1630), p. 315.

[160] *Itaque modo absque magna cautela in illas partes non potest introduci religio Franciscana, aut alia quaevis: licet sunt jam octo fratres Franciscani per generosum ac magnificum dominum Gothardum Kun introducti cum aliis duobus Jesuitis, quos statuit in civitate Karansebes, qui jam, Deus operam navante, ferme totam illam civitatem ad fidem catholicam converterunt. Nomina horum sunt: 1. Georgius Buitul ex eadem civitate Karansebes. 2. Stephanus Mako Transiluanus, qui a 6 annis laborant ibidem. Fratrum minorum de observantia nomina sunt: 1. Pater frater Joannes Varadi. 2. Pater frater Petrus. 3. Frater Seraphin laicus. 4. Pater Oremus. 5. Pater Marcus Banduleuich. 6. Pater Elias de Posega, Bosnensis. 7. Pater Joannes de Imota, Bosnensis. 8. Frater Nicolausde Bana Luka, clericus Bosnensis.* Idem, *Relationes,* doc. 26 (1630), p. 244.

pentru misiunea din Karasevo și Timișoara, cerând episcopului de Scardona o evaluare și o confirmare a celor aduse la cunoștința Romei de către Andrea de Camengrado.[161] Confirmarea informațiilor nu întârzia să apară, Tommaso Ivkovic, episcop de Scardona, menționând că misionarii Marco Bandini și Elia de Posega își desfășurau activitatea la Karasevo și în teritoriile învecinate, în ajutorul lor fiind pus un alt frate.[162] Odată cu boala lui Marco Bandini, misiunea din Timișoara a intrat într-un con de umbră pentru mai bine de zece ani, până la sosirea lui Giovanni Desmanich (Ivan Desmanić) în fruntea misiunii.[163]

La 1630 franciscanii conventuali Niccoló Vlissi de Macerata, Michel Angelo Melis Sardo și Francesco Angelini de Serra de Conti relatau Congregației *de Propaganda Fide* cum au desfășurat activitate de apostolat în vederea propagării credinței catolice sub coordonarea lui Vincenzo Pinieri de Montefiascone (m. 1632, Italia), provincial și misionar apostolic al Transilvaniei și al provinciilor învecinate „infestate de erezie", cu promisiunea de a fi făcuți magiștri în teologie.[164] Motivația din

---

[161] *Referente eodem illustrissimo domino cardinali Caetano literas provincialis fratrum Bosnensium ordinis minorum de observantia de indiscreta excommunicatione latas per Fratrem Paulum Papich Bosnensem ejusdem ordinis contra Bosnenses Belgradi et de Fratre Marco Bandolouich, et sociis missis de mandato Sacrae Congregationis ab episcopo Samandriensi ad loca Cresceuo et Temisuar nuncupata cum provisione 60 scutorum in totum ad triennium et de eorum progressibus, Sacra Congregatio mandavi scribi archiepiscopo Ragusino, ut de praefatis informationes assumat et referrat.* Idem, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 87 (1630), p. 316.

[162] "Ho ricevuto una di Vostra Signoria Illustrissima, con la qual mi commanda che le dia informatione del padre Marco Bandulauich e del suo compagno. Il detto padre col suo compagno, padre Fratr'Elia da Posega stanno a Carasceuoet in quelle altre terre già sono passati tre anni et questo agosto dimandorno un altro compagno." *Ibidem*, p. 317.

[163] După campania dezastruoasă a lui Gheorghe Rákóczi II în Polonia, cardinalii Congregației *de Propaganda Fide* au acordat sarcina reorganizării misiunii din Timișoara lui Paolo de Cinquefonti. Acesta a condus activitatea misionară până în 1664, pentru ca din 1667 Propaganda să-l desemneze vice-prefect al misiunii pe Giovanni Braenovich de Derventa.

[164] "Fra Nicolo Vlissi da Macerata, Fra Michel Angelo Melis Sardo, Fra Francesco Angelini dalla Serra de Conti baccelieri minori conventuali, espongono humilmente alle Vostre Eminenze essere stati condotti dal padre maestro Vincenzo Pinieri da Montefiascone provinciale e missionario apostolico della Transilvania et province annesse infette d'heresie a lavorare in quelle vigne del Signore per la propagatione della santa nostra fede

spatele unei asemenea cereri era dată de un aspect jurisdicțional: fiind magiștri în teologie, misionarii aveau o mai mare autoritate *in spiritualibus*. Faptul că cei trei misionari au fost într-adevăr prezenți în Principatul transilvan în prima jumătate a secolului al XVII-lea era probată de *summarium*: „Domnilor Cardinali ai Congregației *de Propaganda Fide* pentru cei trei *baccalareus* misionari franciscani conventuali în Transilvania și părțile anexe".[165] Informația este confirmată și de raportul lui Vincenzo Pinieri de Montefiascone adresat Congregației în care specifica faptul că neputând să ajungă personal în toate teritoriile provinciei supuse autorității sale, îi trimitea pe colaboratorii săi.[166]

La 1630 Andrea de Camengrado scria Congregației *de Propaganda Fide* despre necesitatea instruirii clericului transilvan Szerafin Kun pentru a putea desfășura în acele teritorii o activitate fructuoasă, dat fiind faptul că în Transilvania majoritatea populației era „eretică", pregătirea ulterioară a tânărului putându-se dovedi de mare relevanță pentru misionariatul său.[167] Într-un alt raport adresat Congregației, Andrea de

---

Cattolica con promessa d'esser dottorati, come per decreto fatto dalle Vostre Eminenze sotto il di 30 di maggio 1629. Et havendo li oratori adempito tutte le altre conditioni apposte in detto decreto, eccetto d'havere finito il triennio, supplicano le Vostre Eminenze a restar servite di concedere facoltà al padre provinciale suddetto che havendo li oratori adempito tutte le altre conditioni del decreto eccetto quella del triennio si possa creare dottori non ostante che detto triennio non sia passato, promettendo con tutto ciò li oratori di compire detto triennio ancora ottenuta la gratia, anzi di fatigare più strenuamente nella cultura sudetta oltre che ne resulteranno commodi et utilità grandissime in ordine all'operare per la conversione delli heretici, appresso li quali haveranno maggiore auttorità, se haveranno il titolo di maestri in teologia." Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 83 (1630), p. 307.

[165] "Alli Eminentissimi et Reverendissimi Signori, li Signori Cardinali della Congregatione de Propaganda Fide per li tre baccelieri operarii in Transilvania et province annesse minori conventuali." *Ibidem*.

[166] "Non potendo l'oratore trasferirsi personalmente in tutti li luoghi delle provincie, manda li frati cooperarii suoi, li quali molte volte hanno bisogno delle facoltà concesse da Nostro Signore all'oratore." *Ibidem*, doc. 84 (1630), p. 309.

[167] "Con l'occasione di questo nostro chierico Transilvano, già al secolo conte di quelle parti, qui in questa nostra provincia vestito e professato, vengo con questa mia a far la riverenza a Vostra Signoria Reverendissima con ricommandarle il sudetto giovane che gli procuri un buon studio, perchè spero in Dio che col mezzo suo si farà buon frutto in quelle parti, dove sono quasi tutti heretici, e pochissimi catholici, et il giovane è molto atto ad imparare le lettere". *Ibidem*, doc. 88 (1630), p. 318.

Camengrado vorbea despre misiunea de la Karasevo, amintind plecarea lui Marco Bandini la Viena și rămânerea lui Elia de Posega în Transilvania în scopuri misionare.[168] La 1634, când Bonaventura de Genova scria Congregației *de Propaganda Fide* pentru a descrie dificultățile călătoriei misionare întreprinse spre Ungaria otomană și Transilvania, acesta menționa că doi dintre misionari fuseseră trimiși de cardinalul Petru Pázmány în Principatul calvin, loc unde era nevoie de predicatori.[169]

Iată deci că despre o activitate de apostolat catolic putem vorbi și în absența unei structuri ierarhice bine definite, Transilvania nefiind exceptată de prezența misionarilor catolici care veneau în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicatului. Faptul că misionarii franciscani bosniaci au asigurat asistența spirituală a laicilor transilvăneni era confirmată de mărturia lui Modesto de Roma, potrivit căreia primii doi misionari bosniaci trimiși de Congregație în Transilvania au fost Stefano de Salinis și Stefano de Lopara, care au activat o scurtă perioadă de timp la curtea nobililor catolici ardeleni, adoptând veșminte de preoți seculari.[170]

---

[168] "Quanto del Carasseuo il padre Fra Marco è partito per la sua malatia et è andato a Viena per medicarsi, havendo fabricato una chiesola con una cassetta appresso, et ha colocato in essa un prete seculare, il quale ha cura di quell'anime. Delli suoi compagni uno è venuto in provincia, l'altro è restato in Transiluania." *Ibidem*, doc. 91 (1630), p. 325.

[169] "Due di noi mandò verso la Transilvania in lochi bisognosi di missionarii […] tutti pieni di Calvinisti et heretici in estremo bisognosi di sacerdoti et istruttori nella cattolica fede". *Ibidem*, doc. 139 (1634), p. 472; a se vedea și raportul lui János Norbert Jaszkay către Congregație (1649) cu privire la starea și condițiile custodiei Transilvaniei: *Ad crebam instantiam Catholicorum dominorum Transyluaniae patres dictae provinciae Argentinae pro spirituali eorum consolatione et conservatione fidei Catholicae, communi cum consensu reverendum patrem Stephanum a Salinis, virum maturum et in provincia bene meritum cum aliis aliquibus sacerdotibus subdelegarunt, qui non solum a dominis Catholicis bene suscepti, sed et a principe haeretico admissi, et pro futura tranquillitate habitationis per diploma authenticum non solum Catholica exercitia administrandi, sed ad habitationes aedificandi et ubique libertatem commorandi acceperunt. Ibidem*, vol. III, doc. 632 (1649), p. 1741.

[170] "Piacque alla Sacra Congregatione tal richiesta, ond'ottenute dal superior nostro generale lettere a quel ministro provinciale, acciò spedisse frati per quelle parti, et diresse le risposte in mano di quelli signori in breve furno mandati la due sacerdoti, cioè il padre Stefano de Salines et il padre Stefano di Lopara. Questi vissuti per alcun tempo nelle corti di quelli signori sotto habbito di sacerdoti secolari." *Ibidem*, doc. 647 (1650-1655), pp. 1792-1793.

Un pas important în evoluția misionariatului catolic ardelean a fost realizat în timpul lui Gheorghe Rákóczi I, în anul 1632, când potrivit informațiilor furnizate Congregației de către Filippo de Camengrado în 1634, principele Transilvaniei i-a convocat pe misionari în provincie ca urmare a demersurilor nobililor catolici pe lângă autoritatea centrală, misionarilor catolici fiindu-le concedate liberul exercițiu religios, precum și dreptul de a institui reședințe în Principat.[171] În debutul activității misionare catolice desfășurate de franciscanii bosniaci în Transilvania îi regăsim doar pe Stefano de Salinis și Stefano de Lopara, Congregația trimițând ulterior alți patru misionari și un laic.[172]

Cardinalul Luigi Capponi răspundea relației lui Filippo de Camengrado, adeverind privilegiul conferit de principele Gheorghe Rákóczi I fratelui Stefano de Salinis, din rândul franciscanilor observanți bosniaci, la data de 10 iunie 1632; conform acestuia, principele Transilvaniei statua ca fratele menționat mai sus, precum și însoțitorii acestuia, să aibă dreptul la liberul exercițiu religios.[173] Un alt raport redactat de Filippo de Camengrado și Paulo de Clamice amintea faptul că datorită privilegiului acordat de principele Transilvaniei și de căpitanul său, fratele Stefano de Salinis și însoțitorii lui au făcut mari progrese în acel teritoriu, după cum autorii raportului reușiseră să recupereze o biserică din mâinile „ereticilor” în Buda; gândindu-se că nu dispuneau de suficientă autoritate în a absolvi de „erezie”, de schismă și a soluționa cazuri particulare, respectiv în a administra sacramentele,

---

[171] *Poenitus lacrimantium ac acclamantium infinitas illustrissimo principi Transiluaniae eos maximo cum privilegio ad provinciam convocando, ejusdemque maximo cancellario (n.a. István Kovacsóczy), summoque capitaneo per literas caractere, sigilloque proprio munitas pariter acclamanti, gratias agendo cum ad oratores non unus, duo, tres, aut quatuor pagi, sed multi domini ac generosi confugiunt, animam salute ornaturi. Ibidem,* vol. I, doc. 140 (1634), p. 475.

[172] "Et dato di tutto ciò raguaglio il detto padre Stefano Salines alla Sacra Congregatione et al suo provinciale di Bosna, da questo gli forno mandati altri 4 sacerdoti, et un laico, della loro provincia tutti." *Ibidem,* vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1793.

[173] *Retulit idem eminentissimus dominus cardinalis Capponius privilegium a Georgio Rakocio Transiluaniae principe Fratri Stephano de Salinis ordinis minorum de observantia Bosnensi die X. Junii 1632. Concessum, ut ipse ejusque socii in ea provincia liberum exercitium catholicae religionis Romanae habere possint, in quo notarunt: eminentissimi patres nam pro missionariis ad eandem provinciam destinandis. Ibidem,* vol. I, doc. 140 (1634),p. 476.

întrucât privilegiile acordate fraților bosniaci erau restrânse la Bosnia, frații solicitau extinderea autorității misionare pentru întreaga Ungarie otomană și Transilvania.[174] Aceeași informație era conținută și în relatarea elaborată de vicarul apostolic în Transilvania, Kázmér Damokos, potrivit căreia se deschidea oficial misiunea franciscanilor observanți bosniaci ca urmare a insistențelor nobililor catolici István Kovacsóczy, Mihail Tholdalaghi, Kristóff Bálintffy și Gothard Kun.[175]

Faptul că într-adevăr putem vorbi despre o deschidere oficială a activității de apostolat franciscane este demonstrat de nota monseniorului Francesco Ingoli, secretarul Congregației *de Propaganda Fide,* care la 1634 răspundea fratelui Francesco Antonio da San Felice, confirmând primirea raportului său și menționând că îl aștepta la Roma pentru a-l putea trimite ulterior în Transilvania, provincia sa.[176] Aceeași informație referitoare la deschiderea oficială a misiunii franciscanilor bosniaci de către autoritatea princiară avea să fie invocată de către Stefano de Salinis la o distanță de aproximativ 15 ani în contextul

---

[174] *Frater Philippus a Kamengrado et Frater Paulus a Clamice provinciae Bosnae Argentinae minores observantiae, humillimi Eminentiarum Vestrarum oratores, jam ab illustrissimo principe Transiluaniae, ejusdemque secretario, supremoque capitaneo et aliis in partibus infidelium tum per privilegia amplissima, tum etiam per litteras in provinciam praedictam caeterasque, orbis partes convocati*/"Havendo con privilegi del principe di Transiluania e di un suo capitaneo Fra Stephano de Salines Bosnese con alcuni compagni fatti molti progressi in quella provincia et il padre Filippo da Camengrado col suo compagno nell'Ungheria sotto il Turco presso Buda, ove ha ricuperata una chiesa dalle mani degl'heretici, e dubitando di non haver authorità sufficiente di assolvere dall'heresia, schisma, casi riservati, e d'amministrar li sacramenti parochiali, perché li privilegi concessi alli padri Bosnesi sono ristretti al regno di Bosna, supplicano che si estendino per tutta l'Ungaria sotto il Turco, per la Transiluania e luoghi soggetti a quel principe, perché havendo concorso et essendo ricercati di mandare altri frati si spera di far maggiori progressi in quelle parti". *Ibidem,* doc. 142 (1634), pp. 479-480.

[175] Informație probată de observația Congregației *de Propaganda Fide* din anul 1636, potrivit căreia prezența franciscanului Stefano de Salinis în scaunul secuiesc Mureș se datora scrisorilor nobililor catolici Mihail Tholdalaghi și István Haller. *Ibidem*, doc. 221 (1636), p. 678. Vezi și *Unde factum est, quod anno 1630, quidam magnates catholici, Stephanus Kouaczoczi, regni cancellarius, et Christophorus Balintfi cum aliis duobus videntes se ex Hungaria fratres Sancti Francisci nationales habere non posse, ex provincia Bosnae Argentinae ejusdem ordinis petierunt aliquot patres ad minus pro confessionibus in lingua Latina excipiendis.* Idem, *Relationes,* doc. 32 (1654), p. 295.

[176] "Ho sentito questo del suo salvo arrivo in Bittonto rallegrandomi che stia con buona salute, e che sia per venir presto a Roma, ove l'aspetto con desiderio per mandarla in Transiluania sua provincia." Idem, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 151 (1634), p. 505.

înființării custodiei Transilvaniei și a numirii lui Fulgenzio de Jesi ca și custode și prefect al misiunii transilvănene: misionarii bosniaci fuseseră acceptați ca urmare a bunăvoinței principelui, care, în conformitate cu articolele dietale, le-a conferit liber exercițiu în religia catolică, dar a exclus prezența altor misionari pe teritoriul Transilvaniei.[177]

În continuarea celor exprimate de Stefano de Salinis putea fi plasat și raportul semnat de Mariano de Sarajevo, adresat Congregației la 1644, la o distanță de aproximativ 15 ani de când alături de ceilalți misionari franciscani bosniaci, venise în Transilvania în vederea propagării credinței catolice, accesul predicatorilor fiind permis prin grația și favoarea principelui Gheorghe Rákóczi, nu fără mare efort și grijă din partea nobililor catolici în vederea acordării liberului exercițiu atât pentru confesiunea catolică, dar mai ales pentru ordinul Sfântului Francisc; aceste aspecte ridicau semne de întrebare asupra raportului dintre autoritatea centrală și ordinele religioase catolice, dar mai ales asupra semnificațiilor atribuite toleranței confesionale și materializării practicilor relative la conviețuirea într-o zonă multietnică și pluriconfesională.[178]

O notă explicativă privitoare la politica principelui relativă la franciscanii bosniaci ne este oferită la 1654 de către Stefano de Lopara: misionarii bosniaci fuseseră cei care obținuseră din partea principelui facultatea de a semăna cuvântul lui Dumnezeu, deoarece nu existau suspiciuni de trădare (asemenea imaginii generale de spion a misionarilor catolici vehiculată în epocă în teritoriile otomane), mai ales

[177] "Sono quindici anni che i padri Bosnesi minori osservanti sono entrati in Transiluania per servitio della Cattolica religione, e furono ammessi con special gratia da quel principe, il quale in conformità delli articuli del regno, sì come loro ha conceduto libero esercicio della religione Cattolica, così ha commandato severamente che non debbano né ricever altri, che non fossero dello stato di Turco, né multiplicarli." *Ibidem*, vol. II, doc. 498 (1644), p. 1393.

[178] *Quindecim anni jam sunt elapsi, a quo ego cum aliquot patribus ex imperio Turcarum ob Catholicae religionis propagationem in regnum hocce me contuli, in quo principe gratiam et favorem pro me et sociis meis ex imperio Turcarum accedentibus, non sine magna cura et sollicitudine obtinere potui, ita ut permissum nobis fuerit cum libero Catholicae religionis et ordinis nostris exercitio in his partibus permanere. Ibidem*, doc. 508 (1644), p. 1417.

că exceptând scopul principal al misiunii (propagarea credinței catolice), frații au căutat un refugiu din calea turcilor.[179]

La scurt timp după înștiințarea din partea Congregației, Bonaventura de Genova scria secretarului Propagandei, Francesco Ingoli, despre călătoria întreprinsă spre Ungaria otomană și Transilvania, de unde aflăm că de la Roma a fost trimis un grup de patru misionari catolici italieni, dintre care cardinalul Pázmány avea să trimită doi în Transilvania, unul pe lângă episcopul de Agria și unul în comitatul Turocz.[180] Din raportul lui Angelo Petricca de Sonnino (1635) adresat Congregației, aflăm numele altor patru misionari care i-au însoțit pe provincialii Ungariei și Transilvaniei, urmând să activeze în Ungaria otomană și Transilvania: Bonaventura de Santo Fele, Leonardo de Santo Fele, Bernardino de Muro, Giacomo de Sonnino. Cu toate că nu figura printre misionarii trimiși de Roma în teritoriile otomane, printre predicatori se regăsea și un frate laic, Egidiu.[181] În momentul în care Bonaventura de Santo Fele s-a îmbolnăvit, Francesco Antonio de San Felice începea o corespondență amplă cu Congregația în vederea

---

[179] "[…] ottenero dall'istesso prencipe Caluino la facoltà di seminar la parola di Dio […] La principal mira di fondare la missione nella Transiluania e fabricar li conventi fu per la propagatione della fede, secondariamente fu per qualche refugio, essendo che il regno di Bosna, né in Italia, né in Germania, né in Spagna, né in Francia, né in veruna parte del mondo ha un minimo refugio per potersi nelle tiranniche oppressioni e turbulenze Turchesche ricoverare […] Li padri Bosnesi per non esser direttamente sudditi a quel prencipe, sono da lui volentieri visti e mantenuti, senza sospetto di qualche tradimento". *Ibidem*, vol. III, doc. 761 (1654), p. 2036.

[180] "Letta la lettera della Sacra Congregatione in nostra raccomandationeci accetto cortesimente e poi collocò in lochi bisognosi di missionarii e sacerdoti, due mandò appresso la Transilvania, uno del vescovo d'Agria e me trattene appresso di se qui in Tibisco nel comitato Thuroczense che è in Ungaria sottoposta al Turco, ove per esser quasi tutti Luterani e Calvinisti, hanno estreme bisogno d'istrutione nella fede Catolica." *Ibidem*, vol. I, doc. 153 (1634), p. 507.

[181] "Pertanto per la presente le significo come oltre noi due vi è il padre baccaliere Bonaventura da Santo Fele, Fra Leonardo da Santa Fele, Fra Bernardino da Muro, e Fra Giacomo da Sonnino, vi è anco uno frate laico chiamato Fra Egidio, non è però quello fra il numero de missionarii." *Ibidem*, doc. 164 (1635), p. 533; a se vedea și doc. 167 (1635), pp. 540-541.

substituirii misionarului,[182] propunându-l pe Francesco Domenicale de Tolentino, laic, propunere ce primea aprobare din partea Congregației, aceasta motivând că și laicii erau de folos pentru misiuni, de cele mai multe ori întâmplându-se ca activitatea lor să fie necesară pentru bunul mers al activității de apostolat, drept pentru care trebuia trimis în Transilvania.[183]

Din raportul provincialului Transilvaniei aflăm că la 1635 au plecat spre Ungaria otomană și Transilvania un grup de șase misionari, exceptându-i pe provinciali, după cum urmează: Bernardino de Muro, Leonardo de Santo Fele, Bartolomeo de Sonnino, Giacomo de Sonnino, precum și doi laici, Francesco Domenicale de Tolentino și Egidio de San Martino.[184] La scurt timp, provincialul Transilvaniei adresa o nouă scrisoare Romei cu privire la sosirea grupului de misionari la Viena și despre intenția acestuia de a poposi la Zemplén pentru a vedea dacă se putea intra din acea parte în Transilvania și pentru a se pregăti în vederea înfățișării la principe.[185] În caz contrar, Francesco Antonio de San Felice se gândea la poposirea sa în Moldova, de unde urma să treacă în Transilvania pentru a se prezenta principelui.[186] Se pare că vestea sosirii franciscanilor italieni în Principat s-a răspândit rapid, din moment ce era

---

182 *Ibidem*, doc. 166 (1635), pp. 538-539; doc. 167 (1635), pp. 540-542; doc. 168 (1635), pp. 543-544.

183 "Poiché Vostra Paternità non ha compagno a proposito, potrà condur seco Fra Francesco Domenicale, quando habbia l'ubbedienza dal vicario apostolico perché anche li layci sono fruttuosi per le missioni, occorrendo spesso che l'opra loro è necessario alli missionari. Mi par un frate attivo, e devoto assai, è però stimo che sia bene di condurlo in Transiluania." *Ibidem*, doc. 168 (1635), p. 544.

184 *Ibidem*, doc. 173 (1635), p. 556.

185 "Io m'inviarò quanto prima per Cracovia per andarmi prima a Stropky, dove è un convento nostro e dimorano li missionarii Polachi per vedere se da quella parte si potrà andare dentro la Transilvania, o si potrà ivi far dimora per qualche tempo, per concepire quel spirito che si ricerca per comparire veramente da missionario apostolico alla presenza del principe di Transilvania." *Ibidem*, doc. 176 (1635), p. 562.

186 "E quando il sudetto luoco non sia a proposito, ne andarò in Moldavia per trattenermi ivi, e poi andarne in Transilvania inanzi a quel principe per far la volontà di Dio benedetto." *Ibidem*.

amintită în relatările misionare ale lui Francesco Cosmi de Mogliano[187], Bonaventura de Genova[188] și Pietro Vallonica de Sant'Angelo de Fermo[189].

Din raportul lui Francesco Cosmi de Mogliano aflăm totodată că Pietro Vallonica de Sant'Angelo de Fermo își exprimase dorința de a desfășura o activitate de apostolat în Transilvania pe durata mai multor ani[190], în timp ce din relația lui Francesco Cosmi dae Mogliano aflăm că Benedikt Radzinski se pregătea pentru misiunea din Transilvania.[191] În a doua parte a anului 1635, era rândul lui Giuseppe de Capua să solicite Congregației facultatea de misionar, cu mențiunea ca aceasta să poată fi aplicată și pentru Transilvania[192], de unde deducem că Principatul calvin devenise o importantă țintă privind misionariatul catolic. La sfârșitul anului 1635, provincialul Transilvaniei adresa o scrisoare Congregației pentru a-și exprima îngrijorarea cu privire la situația misionarilor catolici ce urmau să intre în Transilvania: neputând opera nici în Principat, nici în Moldova, neputând rămâne nici în Ungaria din motive ce nu puteau fi explicate în cadrul unei relații misionare, Francesco Antonio de San Felice cerea ca Propaganda să afle o soluție.[193] Răspunsul Romei era prompt și

---

187 "Mi dice Vostra Signoria Illustrissima che siano già in viaggio il provinciale d'Ungaria, et quello di Transilvania, quali devono havere altri frati de ch'io ho sentito gusto particolare." *Ibidem,* doc. 177 (1635), p. 564.

188 "Mi gionsero sagiamente e prudentemente mandati dalla Sacra Congregatione, l'padre provinciale di Transiluania et Hungaria con sei altri padrià." *Ibidem,* doc. 180 (1635), p. 573.

189 "Si aspetta la venuta del provinciale di Transiluania, che poi si stabilirà il tutto per maggior commodità delle povere anime." *Ibidem,* doc. 182 (1635), p. 579.

190 "Poiché tutti sanno et vedono, imparticolare il padre Benedetto prefetto della missione ha visto con proprii occhi, essendo stato la settimana passata in questa città (n.a. Jassouia) con il padre bacceliere Pietro (n.a. Vallonica de Sant'Angelo de Fermo), qual dice voler partire per Transilvania in breve, et ivi sarà per trattenersi molti anni." *Ibidem,* p. 565.

191 "Il padre Benedetto si mette in ordine per andar in Transiluania". *Ibidem,* doc. 199 (1635), p. 621.

192 "Priego Vostra Signoria Illustrissima, me favorischi della missione e me la mandi subito, acciò l'habbi per la sudetta festa. Altrimenti occasio calva.me favorisca applicarla anco per la Transilvania, e per dove il mio Signore farà necessaria la charità che degna darme per fruttificar alla sua gloria." Răspunsul din partea Romei nu întârzia să apară, dar se menționa că nu se putea acorda facultatea de misionar în absența unei adunări și a unei examinări a candidatului din punctul de vedere al vieții, al conduitei și al pregătirii. *Ibidem,* doc. 209 (1635), pp. 650-651.

193 "Non potendosi andare in Transilvania, non in Moldovia, non trattenersi un Ungaria o altrove, è certissimamente necessario che si ritorni, oltrechè né si scrivono, né si possono

nu lăsa urme de îndoială privind importanța Transilvaniei în ecuația restaurației catolice: provincialii Ungariei și Transilvaniei procedau greșit dacă se gândeau să se întoarcă în Italia, acțiunea lor rușinoasă fiind privită negativ nu doar de Congregație, ci de întreaga *Christianitas,* deoarece în condițiile date trebuiau să se îndrepte cu orice preț spre Moldova și Valahia.[194]

Francesco Antonio de San Felice avea să continue corespondența cu Roma, subliniind de fiecare dată neputința de a intra în Transilvania din următoarele motive: 1. Principele a dat ordin să fie supravegheată Transilvania la frontierele sale, astfel că de îndată ce erau văzuți preoți catolici, li se refuza intrarea în Principat, aceștia neputând îmbrăca veșminte străine, necunoscând limba și nefiind însoțiți de persoane cunoscute; 2. Episcopilor care exercitau jurisdicția asupra teritoriilor menționate nu li se permitea intrarea în Principat; 3. În prezent circulau zvonuri privind o posibilă revoltă, deci intrarea în Transilvania nu era o opțiune viabilă; 4. Chiar dacă misionarii ar fi reușit să intre în spațiul transilvănean, nu se putea aștepta un progres considerabil, deoarece principele era protestant și nu susținea catolicismul, iar preoții și misionarii catolici prezenți în Transilvania depindeau de prelații maghiari și de nobili; 5. Călătoria presupunea riscuri mari și pericole de moarte.[195]

La rapoartele elaborate deopotrivă de provincialii Ungariei și Transilvaniei în care se sublinia imposibilitatea de a intra în teritoriul transilvan, Congregația dădea un răspuns prompt și clar: ca misionarii trimiși de Roma să intre cu orice risc în Principat.[196] Provincialul

mettere in carta tutte le cause." *Ibidem,* doc. 216 (1635), p. 666; a se vedea și doc. 218 (1635), pp. 671-673; doc. 219 (1635), pp. 674-675.

[194] "Che fan malissimo egli et il padre Sonino a ritornar in Italia, e che sarà sentita male questa loro risultione non solo dalla Sacra Congregatione con non poca perdita della riputatione a quanto è stata presso di quella, ma presso tutta la religione perché dovevano andar in Moldauia et Valachia." *Ibidem,* pp. 667-668.

[195] *Ibidem,* doc. 227 (1636), pp. 708-710; doc. 229 (1636), pp. 715-717; doc. 239 (1636), pp. 742-743.

[196] "Vostra Paternità intenderà dalle lettere del padre sudetto quello ch'ho scritto al nuntio cesareo d'ordine della medesima Sacra Congregatione, alla quale non voleva far riferir le

Transilvaniei avea să dea asigurări Romei că nu încercase să se sustragă pericolelor și că intenționa să intre în Transilvania dinspre Polonia, înaintând cel puțin până la cele șapte comitate ale lui Gabriel Bethlen (Szatmár, Szabolcs, Ugocsa, Bereg, Zemplén, Borsod, Abauj).[197] Dar Francesco Antonio de San Felice nu a ajuns să mai desfășoare o activitate de misionariat în Transilvania din moment ce dintr-un raport adresat Congregației aflăm că a fost numit arhiepiscop al Japoniei, după ce a servit Propaganda timp de șapte ani în Occident și în Orient.[198]

În același timp, începând cu anul 1635 se poate observa un declin al misiunii iezuite, principalele atribuții ale Companiei lui Iisus privind asistența spirituală a laicatului transilvănean revenind franciscanilor.[199] Relevante în acest sens sunt mențiunile franciscanului observant bosniac Stefano de Lopara[200] și a nobilului catolic István Haller[201] cu privire la numărul iezuiților prezenți în Transilvania-patru; chiar dacă putem admite că este vorba despre o diminuare voită în favoarea

loro lettere per veder pure se mutavano pensiere, ma finalmente sforzato dal padre San Felice l'ho fatte riferire e li signori cardinali hanno ordinato che vadino alle loro missioni in ogni modo". *Ibidem,* doc. 231 (1636), p. 721.

[197] *Ibidem,* doc. 233 (1636), pp. 726-727.

[198] *Ibidem,* vol. II, doc. 255 (1637), p. 822.

[199] În anul 1588 iezuiții au fost expulzați pentru prima dată din Transilvania ca urmare a deciziilor Dietei de la Mediaș. Rechemați în Transilvania, iezuiții au fost obligați să se retragă la Mănăștur (1605), fiind formulate în permanență acuzații la adresa ordinului. Ca urmare a deciziilor dietale (Cluj, 1607), Fiii spirituali ai Sfântului Ignațiu erau alungați din nou. Compania lui Iisus a revenit în Transilvania, dar după 1624 nu li s-a mai permis membrilor săi să poarte veșmintele specifice. După anul 1635 se poate constata un declin al ordinului, fiind interzis din nou în anul 1649. La 1648, un an mai devreme ca ordinul iezuit să fie proscris din nou, potrivit raportului lui Miklós Petri Erdélyi, la Alba-Iulia activau doi iezuiți, în persoana lui Balint Tusnadi și Máté Padiela. Periș, *I cattolici,* pp. 139-146; Idem, *Prezențe catolice*, pp. 50-64.

[200] "Li padri Giesuiti, de quali al presente ne sono alcuni nella sudetta città di Claudiopoli, altri in Albagiulia et un in Caransebes che in tutti sono 4". Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 223 (1636), p. 687.

[201] *Habemus praeter quatuor patres Jesuitas in tot regno. Ibidem,* doc. 223/c (1636), p. 697.

activității franciscane, nu putem să trecem cu vederea faptul că misiunea iezuită în Principatul calvin pierduse în consistență, prezențe iezuite fiind semnalate la Cluj (Daniel Vásárhely), Alba-Iulia (István Albensis, Gábor Simon), Caransebeș (János Sebessi), la curtea nobilului István Erdély (Gáspár Rajky) și a lui Ferenc Kornis (István Kornis).[202]

La 1635, când provincialul Ungariei, Angelo Petrarca de Sonnino, scria Romei cu privire la intenția instituirii de școli în Ungaria și Transilvania, acesta includea în raportul său o informație importantă: „părintele provincial al Transilvaniei, (n.a. Francesco Antonio de San Felice), a plecat cu un baron la Veszprém pentru a dobândi un alt loc misionar și pentru a fonda o altă academie, dacă va fi posibil, dar de reușită veți fi anunțat, acel baron e transilvan și prin intermediul său speră să poată dobândi intrarea în Transilvania".[203] Nobilul catolic despre care vorbea Angelo de Sonnino era nimeni altul decât László Csáky, unul dintre cei mai importanți susținători ai catolicismului ardelean, aspect confirmat de însuși provincialul Transilvaniei.[204] Fratele Bonaventura de Genova vedea în nobilul László Csáky un important stâlp în edificarea activității misionare în Principatul calvin și își exprima speranța ca acesta nu doar să deschidă calea predicatorilor

---

[202] *Nomina sacerdotum in Transyluania habitantium sub potestate generalis vicarii et eorum parochiarum […] Albae Juliae: Pater Stephanus Albensis jesuita cum socio, domino Gabriele Simon presbytero. In Monostor: Pater Daniel Vasarhely Jesuita. Sebesini: Pater Sebesi Jesuita […] In aula magnifici Stephani Erdely: Pater Raik Jesuita […] In aula illustrissimi domini Francisci Kornis: Pater Stephanus Kornis Jesuita.* Idem, *Relationes,* doc. 27 (1638), p. 250.

[203] "Il padre provinciale di Transilvania se n'è andato con un barone in Papà per havere un'altro luogo, e fondare un'altra accademia, se sarrà possibile, del successo ne sarrà avvisata, quel barone è Transilvano, e per quel mezzo spera havere ingresso in Transilvania." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 186 (1635), pp. 590-591.

[204] "Essendo venuto in Nitria il signor Ciachi, et havendomi per sua gentilezza promesso di volere indrizzarmi in Transiluania, et aggiutarmi anco a fundare ivi un'accademia, mi risolsi subito con lui, essendone da sua signoria instantemente richiesto." *Ibidem,* doc. 189 (1635), p. 597.

trimiși de Roma spre Transilvania, ci și să-i ajute să câștige noi poziții.[205] Ca urmare a sprijinului nobilului catolic Mihail Tholdalagi, căpitan al scaunului Mureș, Stefano de Salinis avea să obțină locul de la Călugăreni, unde punea temelia reședinței și a misiunii bosniace, ridicând o biserică și mai multe chilii pentru frați.[206]

La momentul anului 1636, cei mai importanți patroni laici ai misiunii catolice transilvănene erau consilierii principelui Gheorghe Rákóczi I, Zsigmónd Kornis, Mihail Tholdalagi, István Erdélyi și István Haller, la care se adăuga asesorul scaunului Mureș, János Szereday. Potrivit raportului lui Sigismund Eörsy, în cea de-a doua parte a domniei lui Gheorghe Rákóczi I, printre cei mai importanți susținători ai catolicismului se numărau Zsigmónd Kornis și István Haller.[207] La 1638, potrivit raportului lui Francesco Leone de Modica, alături de consilierii principelui Zsigmónd Kornis, István Haller, István Erdély și Mihail Tholdalaghi, nobilimea catolică transilvană consta în: Ferenc Kornis,

---

[205] "Al signor Ladislao Ciachi, barone principale di Transiluania, qual è stato molti giorni qui in corte dal eminentissimo cardinal mio signore, ho caldissimo raccomandato il padre provinciale di Transiluania e mi ha stretto la mano alla presenza del eminentissimo cardinale ch' fra pochi mese non solo lo condurrà seco in Transiluania, ma effetivamente cooperarà che habbiamo altri conventi in Transiluania." *Ibidem*, doc. 194 (1635), p. 606.

[206] Potrivit raportului lui Stefano de Lopara, în Secuime, la Șumuleu-Ciuc exista un convent franciscan unde activau trei frați trimiși de Congregație, iar la Mătrici, în scaunul Mureș, de la 1629 funcționa o misiune sub coordonarea lui Stefano de Salinis, franciscan observant bosniac, trimis cu încă trei misionari de către provincialul Bosniei pentru a asista spiritual trei nobili catolici transilvăneni, doi dintre minoriți întorcându-se la scurt timp în Bosnia-Argentina din cauza tulburărilor suferite și a necunoașterii limbii. La 1636, se pare că la Mătrici activau doar Stefano de Salinis și Stefano de Lopara. *Quo habito anno 1636, mediis quibusdam catholicis dominis, preacipue Michaele Tholdalagi supremo capitaneo sedis Maros, acquisivit sub ejus jurisdictione quendam locum in villa Mikehaz, ubi fundamentum suae missionis et residentiam posuit, aedificando unam ecclesiolam cum aliquot cellulis ex lignis et veminibus contextis. Ibidem,* doc. 32 (1657), p. 295.

[207] „Alsz Herr Kornis Sigmond, welcher ein catholischer Mentsch, gleichwolim gantzen Landt seiner ganzer Ritterschaftein Feld-Marschalk hist desgleichen Herr Istvan Haller, der gleicher Gestalt catholisch undt gleichwol sein geheimber Rathist, undt noch andere catholische Herrnmehr, die im Landt die vornembe Gespannschafft undt Officia bedienen." *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. X, p. 386.

Balthasar Wesselényi, Thomas Kamuthi, István Wesselényi, István Suliok, István Lázár, György Torma, Kristofor Torma, George Napoli, Andreas Szent Pál, Gothard Kun, Zsigmónd Mikes, Janos Mikes, István Peki, Wolfgang Peki, Mihaly Mindszent, Ferenc Bornemisza, Ladislau Bornemisza, Gaspar Csanády, Petru Torma.[208] La 1643, franciscanul conventual italian, Bonaventura de Taormina, era în misiune de-a lungul graniței Ungariei otomane; acesta trăia la Papmèzö (Bihár), la curtea unuia dintre cei mai importanți nobili catolici transilvăneni, Zsigmónd Kornis.[209]

Potrivit relatării lui Stefano de Lopara, într-o scrisoare semnată de István Haller, acesta era dispus să ofere franciscanilor un convent și o biserică părăsite în Sighișoara, pe care avea să le repare pe cheltuială proprie și intenționa să susțină financiar șase frați franciscani și trei laici în slujba religiei catolice, deoarece activitatea preoților seculari nu venea în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicatului transilvănean.[210] Din același raport aflăm că Mihail Tholdalagi a redactat o scrisoare în care prezenta istoria misiunii franciscane în Transilvania secolului al XVII-lea, insistând asupra figurii părintelui bosniac Stefano de Salinis[211], formulând două cereri: una adresată Congregației, pentru ca aceasta să evalueze situația „acelei creștinătăți" și să afle o soluție, iar cealaltă, provincialului Bosniei, insistând să angajeze mai mulți misionari în activitatea de apostolat în Transilvania, deoarece intenționa să ridice o capelă la Mătrici și mai multe chilii pentru frați.[212] În final, asesorul scaunului Mureș, luând la cunoștință intenția lui István Haller de a-i duce

---

[208] Tóth, *Relationes,* doc. 27 (1638), p. 250.

[209] *Ego maneo in comitatu, qui vocatur Bihar in una arce, qui vocatur Popmazu, quae distat quinque milliaribus Varadino, est comitatus partium Ungariae, sed possidet princeps Transiluaniae, et distat de Transiluania quattuor milliaribus Ungaricis cum uno domino Catholico.* Idem, *Litterae missionariorum,* vol. II, doc. 484 (1643), p. 1358.

[210] *Ibidem,* vol. I, doc. 223/c (1636), pp. 696-697.

[211] *Pater Stephanus de Salinis, homo nempe vitae sanctae, euriditone, moribus et exemplo ornatissimus. Ibidem,* doc. 223/b (1636), p. 694.

[212] *Ibidem,* pp. 694-695.

pe frați la Sighișoara, își exprima îngrijorarea, deoarece nu dorea ca frații să părăsească localitatea Mătrici și ca fiii lor să rămână fără școală și fără instrucție; de aceea, recomanda lui István Haller să se adreseze direct provincialului Bosniei pentru a suplimenta numărul de misionari.[213] La 1638, magistrul nobilului catolic István Erdélyi, György Bobkovith, solicita Congregației să depună votul pentru a opera în calitate de prezbiter secular și a asuma sarcina privind *cura animarum* în Transilvania.[214] Aceiași nobili (István Haller și Zsigmónd Kornis) aveau să intervină mai târziu pe lângă Congregație în momentul numirii lui Fulgenzio de Jesi în fruntea custodiei transilvănene, demonstrând suportul puternic față de misionarii franciscani bosniaci.[215]

La 1636 Congregația formula un răspuns în șapte puncte la relatarea lui Stefano de Lopara privind prezența lui Stefano de Salinis în satul Mătrici, scaunul Mureș: 1. Fratele Stefano de Salinis să prezinte principelui Transilvaniei o copie după licența autentică, originală, pentru a putea rămâne în zisul scaun și pentru a dispune de liberul exercițiu religios. 2. Scrisorile papale să fie prezentate și provincialului Bosniei-Argentina; 3. În vederea renovării custodiei transilvane, fratele Stefano de Salinis să poată aduce alți misionari; 4. Să i se confere fratelui Stefano de Salinis facultatea misionară; 5. Să i se acorde fratelui două cupe și două pixide[216] pentru a putea administra sacramentul bolnavilor; 6. Să fie înștiințată Camera Apostolică; 7. Să se aducă la cunoștința Congregației

---

[213] *Ibidem,* doc. 223/a (1636), pp. 692-693.

[214] *Referente eodem domino cardinali Spada litteras Georgii Bobcouich Transilvani, Sacra Congregatio censuit (si Sanctissimo placuit) dispensandum esse praefatum Georgium a voto religionis, dummodo fiat presbyter saecularis et curam animarum suscipiat in Transiluania. Ibidem,* vol. II, doc. 326 (1638), p. 983.

[215] Aceștia invocau sosirea părintelui Stefano de Salinis în Principat și eforturile sale în consolidarea conventului de la Călugăreni prin introducerea fraților, activitatea acestora înregistrând succese importante. *Ibidem,* doc. 508/c (1644), p. 1420.

[216] Casetă sau cupă acoperită care servea în trecut la păstrarea împărtășaniei.

indulgențele și altarele privilegiate.[217] Același Stefano de Lopara avea să solicite Congregației transformarea Transilvaniei în custodie, Transilvania nefiind provincie asemenea Bosniei-Argentina sau Ungariei, și numirea ca și custode a lui Stefano de Salinis, cu posibilitatea de a fonda o rezidență misionară și cu un număr mai mic de *religiosi* decât cel prevăzut de bulele papale.[218]

Roma dădea curs cererii misionare, cu mențiunea că în 1636 se înființa prefectura de Transilvania, constând în cele cinci așezări franciscane existente (Șumuleu-Ciuc, Călugăreni, Albești, Teiuș, Lăzarea-Ciuc), fiind ales prefect Stefano de Salinis.[219] La 1637 Giovanni Battista de Terugia menționa faptul că de mai bine de 25 de ani conventul de la Șumuleu-Ciuc nu fusese vizitat de provincial, iar vicarul trimis în urmă cu un an îi aducea la cunoștință că era nevoie să se trimită un nou gardian cu doi sau trei preoți, deoarece găsise doar patru preoți; dintre aceștia, gardianul, în persoana lui Miklós Csiksomlyói și un alt frate, Márton Csíkszeredai, erau infirmi, drept pentru care misionarul vedea necesară

---

[217] *Sacra Congregatione decrevit ut infra: Primo jussit praecipi dicto patri Stephano de Salines ut copiam authenticam licentiae a principe Transiluaniae obtentam ut possit permanere in dicta sede ac in ea exercitium Catholicum liberum habere ac similiter copiam statuti…Transiluaniae, quo Catholicae religionis exercitium in Transiluania Catholicis permittitur, ad urbem transmittat. 2. Litteras commendatitias hujus missionis decreverit ad provincialem Bosnae Argentinae, in quibus etiam hortetur, ut eandem missionem operariis augeat. 3. Quoad rennovationem custodiae Transiluaniae et quoad licentiam petitam a dicto Fratre Stephano de Salines, ut possit a provinciis proximis evocare fratres, qui eundem in dicta missione adjuvent de licentia tamen eorum superiorum, Sacra Congregatio jussit agi cum vicario generali ordinis minorum de observantia pro habenda ejus sententia in scriptis. 4. Eidem Fratri Stephano missionem confirmandam censuit, facultates missionarias concedendas esse cum potestate illas communicandi suis sociis, pro eis jussit adire Sanctum Officium. 5. Eidem Fratri Stephano duas calices et duas pixides pro deferendo sanctissimum sacramentum ad infermos decrevit. 6. Pro gradualibus jussit agi cum typographo Camerae Apostolicae pro habendis duobus ex illis, quos Camera Apostolica impressit. 7. Et postremo pro indulgentiis et altari privilegiato jussit iterum referri in Congregatione coram Sanctissimo.* Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 221 (1636), p. 679.

[218] *Ibidem*, doc. 223 (1636), p. 688.

[219] Periș, *Prezențe catolice*, p. 256.

trimiterea unui vizitator în Secuime în vederea informării exacte și a intervenției.[220] La 1638 Fulgenzio de Jesi scria Congregației despre dorința sa de a desfășura o activitate de apostolat în Transilvania, solicitând facultatea de misionar, și de a fi însoțit de cel puțin patru predicatori;[221] Roma răspundea cu promptitudine și își exprima acordul față de cererea lui de Jesi, menționând că fratele urma să fie trimis în mijlocul secuilor din Transilvania, la conventul din Șumuleu-Ciuc, deoarece în acel loc se aflau mulți catolici și puțini *operarii*.[222]La 1638, Stephanus Bodoni de Vajda Szent Ivan și Stephanus Herczegh de Poka, vicecomitele de Turda, menționau sosirea la Șumuleu-Ciuc din Ungaria a doi franciscani, în persoana lui Angelusz Gyöngyösi și Thomas Kallai.[223]

Tot la 1638 Stefano de Salinis adresa Congregației un memoriu în 18 puncte din conținutul căruia putem reconstitui parametrii în care se desfășura activitatea misionară în Transilvania secolului al XVII-lea odată cu stabilirea franciscanilor bosniaci în Secuime.[224] În cadrul

---

[220] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 264 (1637), pp. 847-848.

[221] "Et per poter io quietamente procurar maggior frutto nella salute del anime, mi offerisco d'andare in Transiluania et alle sedi de Sicoli, quali paesi sono nelli termini del istessa provincia di San Salvatore, et così anco prego la Sacra Congregatione che mi voglia mandare con autorità di pigliare almeno quattro sacerdoti". *Ibidem,* doc. 305 (1638), p. 936.

[222] "E la risolutione la dirà monsignor assessore, par molt'a proposito di far passa il padre Fulgentio ne' Sicoli di Transiluania al convento di Cich della sua religione con 4 frati, perché colà vi sono molti Cattolici e vi sono pochissimi operarii." *Ibidem,* p. 937.

[223] *Ibidem,* doc. 326/a (1638), p. 984.

[224] 1. Misionarilor să li se acorde dreptul de a consacra preoți și de a consacra cupe; 2. Transilvania să intre sub jurisdicția episcopatului de Samandria; 3. Să poată fi trimiși la studii 3 sau 4 tineri la Viena; 4. Să se poată oficia toate serviciile divine; 5. Să fie trimiși misionari nativi; 6. Să poată fi întreținute parohiile acolo unde este necesar; 7. Să poată fi judecate diferite pricini de conștiință de către misionari; 8. Să poată fi acordate dispense; 9. Să poată primi dispensă și preoții care au încălcat celibatul, dar care puteau oferi un exemplu bun; 10. Această custodie să nu țină din punct de vedere jurisdicțional de Germania; 11. Misionarii să aibă autoritatea de a alunga predicatorii care au cauzat scandaluri în teritoriu; 12. Reședința de la Șumuleu-Ciuc să ajute custodia spre propagarea credinței catolice; 13. Această custodie să aibă același statut precum custodia Bulgariei și

acestuia, minoritul insista pe lângă Congregație în vederea ridicării Transilvaniei la rangul de custodie, asemenea custodiei Bulgariei, sub grija fraților bosniaci, o cerere repetată la începutul anului 1639.[225] Și franciscanul observant Michael Chumar avea să insiste pe lângă Congregație în vederea ridicării Transilvaniei la rangul de custodie, având în vedere distanța față de celelalte convente și imposibilitatea provincialilor de a efectua vizitații canonice.[226] La 1639 don István Fodordesi se adresa Congregației în vederea trimiterii sale în Transilvania, din moment ce fusese consacrat preot cu titlu misionar în vederea desfășurării activității de apostolat și a instruirii tinerilor în principalele adevăruri de credință, cerere față de care răspunsul Romei era unul afirmativ, luând în considerare lipsa personalului ecleziastic și posibilitatea de a-i încredința acestuia o parohie transilvăneană.[227]

Sistematizând informațiile reconstituite până în acest punct al argumentației, în perioada anilor 1630-1640 au fost prezenți așadar misionari franciscani în centrele de la Șumuleu-Ciuc (Miklós

provincia Bosnia-Argentina; 14. Să se poată fonda o școală pentru instruirea tinerilor; 15. Să se trimită în parohiile catolice transilvănene obiectele de cult necesare; 16. Să se trimită conventului o cupă, iar pentru cor o psaltire, precum și materiale pentru veșminte; 17. Să fie luate măsuri împotriva celor doi preoți din Trei Scaune care trăiesc în concubinaj; 18. Să fie un număr de 12 misionari per an în conventul de la Șumuleu-Ciuc. *Ibidem,* doc. 341 (1638), pp. 1015-1017.

225 *Ut conventus Csikiensis esset cum nostra custodia propter augmentationem propagationis fidei […] ut custodia ista possit habere talia privilegia, quae habet custodia Bulgaria et provintia Boznae Argentinae. Ibidem,* p. 1016; a se vedea și doc. 342 (1639), p. 1019: *Frater Stephanus de Salinis praefectus missionis in Transiluania humillime Suam Eminentissimam Dominationem cum suis sociis, ut custodiam erigat in Transyluania instar custodiae Bulgariae sub regimine et cura fratrum Bosnensium.*

226 "A me pare che sarrà benissimo a far la custodia in Transiluania […] così tutte dui (n.a. Transilvania e Sclavonia) sono necessarie per le gran lontananze de altri conventi et impossibilità ch'hanno gli provinciali di visitar quelli conventi." *Ibidem,* doc. 348 (1639), p. 1033.

227 *Ibidem,* doc. 345 (1639), p. 1025.

Csiksomlyói, Martin Csíkszeredai[228], Andrea Zagrabi[229], Kázmér Damokos, Marcus Corvinus[230], Angelusz Gyöngyösi) și Călugăreni (Elia de Posega, Stefano de Salinis, Andrea de Breschi[231], Mariano din Sarajevo, Stefano din Lopara, Filippo de Camengrado). Prezențe misionare catolice putem depista și la Albești, după cum urmează: Ferenc Gerleszti (*novitius clericus, obiit peste in Féheregyháza a. 1646*)[232], Bonaventura Hertzeg (*clericus novitius, peste sublatus est in Féheregyháza a. 1646*)[233], György Karansebesi (*clericus novitius, obiit peste in Féheregyháza a. 1646*)[234], Mathias (*laicus, ex Provincia Bosna Argentina obiit peste in Féheregyháza a. 1646*)[235]. Tot în acest interval au mai fost activi pe teritoriul Transilvaniei Francesco Leone de Modica (pe lângă nobilul catolic Zsigmónd Kornis)[236], Pietro Vallonica de Sant'Angelo da Fermo, respectiv Szerafin Kun. Se pare că părintele Stefano de Salinis i-a cerut lui Kázmér Damokos să predice populației catolice de mai multe ori, reușind să fie luat drept predicator personal al nobilului catolic István Haller, prim-consilier al principelui care, dispunând printre bunurile sale în Transilvania de un convent vechi

---

228 *Olim Provinciae Ssmi Salvatoris alumnus, ob penuriam sacerdotum in Trassylvaniam missus Ecclesiam Torjaensem administravit, tandem inter fratres extremum diem clausit in Csik a. aetatis suae 67. a. 1647. Nomina Confratrum, passim; Nomina Defunctorum, passim.*

229 *Gente croata, ex Provincia Ssmi Salvatoris, guardianus Csikiensis, pietate zeloque religione memorabilis, ob defectum parochorum plures parochias administravit, in cura animarum peste correptus obiit in Kezdiszentlelek a. 1648. Nomina Confratrum, passim; Nomina Defunctorum, passim; Memento quae Sumus Fratrum, passim.*

230 *Marcus Corvini (ex Provincia Ssmi Salvatoris, celeberrimus verbi Dei praeco, obiit in conventu Csikinesi a. 1646). Nomina Defunctorum,*p. 9.

231 Se pare că și Andrea de Breschi era activ în Transilvania, deoarece la 1644, când cerea Congregației obiecte de cult necesare pentru misiunea catolică din Principat, se recomanda ca fiind însoțitorul lui Stefano de Salinis. Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. II, doc. 499 (1644), p. 1395.

232 *Nomina Defunctorum,* p. 15.

233 *Ibidem,* p. 17.

234 *Ibidem,* p. 19.

235 *Ibidem,* p. 21.

236 Potrivit raportului lui Benedikt Radzinski: *Patrem autem Franciscum Leonium ad magnificum dominum Sigismundum Kornis destinavi in Transiluaniam.* Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 174 (1635), p. 559.

aparținând odinioară franciscanilor observanți, San Francesco de Chiesa Bianca (Albești), l-a oferit fratelui spre restaurare.[237]

Un alt episod important în istoria misionariatului catolic în Principatul transilvan al secolului al XVII-lea a fost reprezentat de anul 1640, an în care se înființa noua custodie de observanță a franciscanilor (Sfântul Ștefan), separată de Provincia-mamă a Preasfântului Mântuitor, constând în cele trei așezări franciscane Șumuleu-Ciuc, Călugăreni și Albești.[238] Demersurile în vederea constituirii custodiei au început din anul 1639, prin trimiterea lui Kázmér Damokos la Roma și s-au finalizat un an mai târziu, confirmarea venind la 1646 în cadrul

---

[237] Convent pierdut de franciscani în 1648, ca urmare a deciziei principelui Gheorghe Rákóczi I; a se vedea *Ibidem,* vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1793: "Venne in questo tempo Fra Casimiro laico della provincia riformata di Santa Maria in Ongheria, natione di quelle parti Siculicali, quale habitando con li detti padri fu dal padre Stefano esortato più volte per far qualche predica a quelli popoli, della quale ne havevano grand'ansietà, fece il frate l'obedienza et con l'esercitio riuscì talmente che il magnifico signor Stefano Haller primo consiglier del prencipe, persona Cattholica e molto devota della religione nostra lo prese per predicator suo, et della corte, et perché questo signore haveva nei suoi beni in Transiluania un convento antico de nostri padri riformati della provincia di San Salvatore, già sopranominata, detto San Francesco di Chiesa bianca […] il detto signore lo consegnò al detto frate […] questo logo due anni doppo lo persero fi frati per una persecutione mossa dal prencipe a quel signore Cattholico padrone di detto luogo."

[238] Despre înființarea custodiei relatează însuși custodele Transilvaniei, Mariano da Sarajevo la 1642: *Quod custodiam novam Transiluaniae per Dei gratiam et per breve Suae Sanctitatis erectam, et monasterium Chik nominatum, quod antea dependebat a provincia Sancti Salvatoris Sua Sanctitas in perpetuum separavit, et supra nominate custodiae univit, et a superioritate et jurisdictione ministri provincialis Sanctis Salvatoris absoluit. Ibidem,* vol. II, doc. 424 (1642), p. 1220; "L'anno 1640 uscì il breve della felice memoria di Nostro Signore Urbano 8, quale conteneva tre capi principali: primo che li 3 sopranominati conventi di Cik, Mikasa et Chiesa bianca si eriggevano in custodia riformata. 2. Che il convento di Cik si dichiarava separato dalla provincia di San Salvatore, et tutta la custodia da quella et ogni altra provincia et superiore rendendola solamente soggetta al custode pro tempore et a superiori generali dell'ordine"; *Ibidem,* vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1794; *Talis tamen subjectio custodiae sub provintia immunitates, exemptiones, privilegia ordinis, etc., quibus custodiae gaudere solent et custodes custodiarum, tollere non deberet, sed juxta breve apostolicum emanatum super fundatione hujus custodiae anno 1640. Ibidem,* doc. 774 (1655), p. 2069; *Facta fuit una custodia per breve apostolicum anno 1640., Ibidem,* vol. III, doc. 794 (1657), p. 2127; Pop, *Istoria Transilvaniei*, vol. II, pp. 257-258.

adunării generale a Congregației.[239] În fruntea custodiei a fost numit inițial Stefano de Salinis, iar din anul 1643 Fulgenzio de Jesi.[240]

Contrar informației vehiculate în istoriografia românească, Fulgenzio de Jesi nu și-a desfășurat activitatea de prefect al misiunii transilvănene împreună cu Modesto din Roma, Lorenzo de Mont'albano și Giuseppe din Milano, din moment ce potrivit documentelor, aceștia au rămas în Ungaria și nu au ajuns în Principat în anii în care custode și prefect al misiunii transilvănene a fost Fulgenzio de Jesi, ci la o distanță de peste cinci ani. O demonstrează rapoartele adresate Congregației în care misionarii descriau obstacolele întâmpinate în călătoria spre Transilvania și în care își exprimau dorința de a se întoarce în Italia și de a li se încredința o altă misiune, nu cea transilvăneană. Potrivit mărturiei lui Modesto de Roma, Fulgenzio de Jesi s-a îndreptat spre Transilvania, însoțit de Bertalan Kolozsvári și György Ferencz.[241]

---

239 Potrivit raportului lui Kázmér Damokos: *Consensu igitur habito praedictorum patrum Hungarorum conventus Czikiensis, expedierunt Romam 1639. Fratrem Casimirium Damokos, petentes fundare talem custodiam, quam petitionem amplectens Sacra Congregatio de Propaganda fecit, ut fundaretur custodia ejusdem ordinis minorum strictioris obseruantiae 1640., cujus fundationis breve apostolicum habetur registratum Romae in registro de Propaganda Fide folio 119., ejusdem item confirmatio 1646. die 15. Octobris coram Sanctissimo Domino Innocentio X. in congregatione generali Sacrae Congregationis de Propaganda.* Idem, *Relationes,* doc. 32 (1657), p. 296.

240 "Fra Fulgenzio da Jesi, minore osservante reformato avanti missionario in Ungaria, et hora prefetto delle missioni di Transilvania, supplica questa Sacra Congregatione a vorlerlo confirmare anco nella missione di Ungaria et a volto aggregare alla sua prefettura li padri Fra Lorenzo di Mont'alboddo et padre Fra Modesto di Roma, et padre Fra Gioseffo Milanese del istesso ordine". Idem, *Litterae missionariorum,* vol. II, doc. 464 (1643), p. 1314; "Et 3. Eleggeva per custode di governo di quella custodia il padre Stefano di Salines […] et perché il padre Fulgentio da Jesi della provincia riformata Romana era stato molti anni lettore di theologia nella provincia di San Salvatore sudetta, con titolo di missionario, persona già conosciuta in quelle parti et ben visto da padri di quella provincia, nell'anno 1643. con breve del medesimo Nostro Signore Urbano 8. fu destinato custode riformato et datogli titolo dalla Sacra Congregatione di prefetto d'Ongheria et Transiluania sopra la riforma, partì con tre altri sacerdoti della sua provincia"; vezi și Periș, *Prezențe catolice*, p. 258.

241 "Passando dalla provincia di San Salvatore suddetta, et fatte alcune dispositioni d'altri compagni Ongheri, lasciando li suoi quivi, con lettere di raccommandatione di quel provinciale dirette a quelli padri del convento di Cik s'inviò a quella parte con li sopradetti compagni, chiamati uno il padre Bartolomeo di Claudiopoli, et l'altro Fra Francesco da Giuarino." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1794.

La 1641, Francesco de Bagnaluca solicita Congregației să i se permită să revină în Transilvania, unde desfășurase deja o fructuoasă activitate de apostolat și de unde ministrul misiunii franciscane, Stefano de Salinis, cerea sporirea numărului de misionari catolici.[242]

În primii ani de la înființarea custodiei, la Șumuleu-Ciuc rezidau următorii 14 misionari franciscani: Kázmér Damokos, Andrea Zagrabi, Bertalan Kolozsvári, Ferenc Jegenyei, Elek Enczédi, Miklós Csiksomlyói, Angelusz Gyöngyösi, Benedek Szombathelyi, Tamas Sofalvai, János Kájoni[243], István Taplóczai, Emericus Siket[244].

Alături de aceștia mai erau prezenți Andrea Jenofalvi, Didacus Barla de Monostor, Bonaventura Literati, clericii *professi* Ludovic Oláhfalvi, Samuel Transylvanus, Georgius Saxo, Bernardin Vásárhelyi, Francesco de Genova, laicii *professi* Mihaly Makai, Janos Desi, Silvester, Aegidius și Alexis, laicii Thomas Kallaj, Ladislau, István și Blasiu și novicii Ferenc Szent Miklós și Péter Palfalvi. Comparativ cu Șumuleu-Ciuc, la Călugăreni erau prezenți următorii misionari: Ferenc Jegenyei, Benedict Sabariensiem, Mariano din Sarajevo, Stefano din Lopara,

---

[242] "Mi vien scritto di Transilvania dal ministro di quella provincia che essendo io stato in detti paesi, vogli a ritornar per agiutar quelli luoghi." *Ibidem*, vol. II, doc. 419 (1641), p. 1209.

[243] Johannes Caioni/Ioan Căianu (8 martie 1629-25 aprilie 1687), călugăr franciscan transilvănean, muzician, folclorist, umanist, organist. Caioni s-a născut la Kiskajan (Căianu Mic), azi în Bistrița-Năsăud și a copilărit la Cluj-Napoca și la Șumuleu Ciuc. Originile sale sunt nobile, după cum o demonstrează faptul că mătușa sa, Judit, era soția unui căpitan de garnizoană secui din Miercurea Ciuc. Prin intermediul relațiilor pe care le avea mătușa sa, Caioni avea să fie admis în cadrul conventului de la Șumuleu-Ciuc. A frecventat colegiul iezuit de la Cluj și și-a continuat studiile la Șumuleu-Ciuc, unde la 1647 avea să intre în ordinul franciscan, iar la 1655 avea să fie consacrat preot. Figura lui Ioan Căianu este una poliedrică și multifațetată: profesor de muzică și organist la școala mănăstirii franciscane din Șumuleu-Ciuc (1650-1655) după completarea studiilor muzicale la Trnava, ajutor de comisar guvernamental (1660-1661) și consilier la conventul din Șumuleu-Ciuc, definitor (1662-1665), gardian la mănăstirile din Călugăreni (1663, 1666-1668), Lăzarea (1669-1674) și Șumuleu-Ciuc (1682-1683), custode al provinciei Șumuleu (1675-1678), vicar apostolic al Transilvaniei (1677-1678), custode la mănăstirea din Bacău (1684-1686), custode la mănăstirea din Lăzarea (1686-1687). A desfășurat o fructuoasă activitate de apostolat la Șumuleu-Ciuc, Lăzarea și Călugăreni. S-a stins din viață la 25 aprilie 1687, în localitatea Lăzarea, fiind înmormântat în cimitirul mănăstirii franciscane, într-o groapă neînsemnată, potrivit dorinței sale.

[244] *E presbytero saeculari et parocho Kozmanensi frater minor factus, devotione et patientia conspicuus, obiit in Csik a. 1653.Nomina Defunctorum, passim; Nomina Confratrum, passim.*

Stefano de Salinis[245], Pietro Novukovich de Varese, Simone Imota, Bartolomeo Imota, Francesco de Bagnaluca, Francesco Bankovich de Derventa, Niccoló Magonovich de Salina, Martin Nagy, respectiv Petru Bonat (laic).

La 1643 Fulgenzio de Jesi solicita Congregației să i se permită să-i includă pe Gregorius Chikiensi, pe Felician și pe Francesco de Bagnaluca în misiunea transilvăneană, argumentând că dacă primii doi erau de origine transilvăneană, din Secuime (potrivit documentului, Șumuleu-Ciuc), cel de-al treilea putea contribui la menținerea păcii între misionarii maghiari și bosniaci.[246]

La 1644, după numirea lui Fulgenzio de Jesi în fruntea custodiei transilvănene, nobilii catolici István Haller și Zsigmónd Kornis menționau faptul că liberul exercițiu religios pentru confesiunea catolică și ordinul franciscan fusese concedat de către principe misionarilor bosniaci în frunte cu Stefano de Salinis, nu misionarilor străini (italieni).[247] În același timp, nobilii catolici susțineau că vicariatul fusese obținut pentru același părinte Stefano de Salinis, îndoindu-se de posibilitatea ca principele să recunoască un alt personaj ecleziastic ca vicar.[248] Patronii

---

[245] *Ex Prov. Ssmi Salvatoris, laicus, obiit peste in Szárhegy a. 1646. Nomina Confratrum, passim; Nomina Defunctorum, passim.*

[246] *Interim rogo Sacram hanc eandem Congregationem, ut velint meae prefecturae adjungere missionem pro patre Gregorio Chikiensi provinciae reformatae Vngariae Sanctae Mariae et pro patre Feliciano etiam Chikiensi frate germano supradicti, et alumnos hujus provinciae provinciae Vngariae Salvatoris item etiam pro patre Francisco a Bagnaluca hujus ejusdemprovinciae. Cum enim duo illi primi sint ex patria illa, ubi conventus est, de quo controvertit et ex principalioribus sint illius patriae, etiam summe juvare possunt ad sedandas controversias, similiter et tertius, cum sit simul et Vngarus et Bosnensis, multum proderit pro pace conservanda inter fratres illarum nationum in Transiluania existentes.* Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 489 (1643), p. 1373.

[247] *Pater Stephanus a Salinis ordinis minorum de observantia initium fecit in his partibus monasteria extruendi, et socios patres introducendi, cujus boni initii hactenus sat faelicem habuit progressum, quando quidem tum coram illustrissimo principe nostro, universisque ordinibus regni, etiam adversae religionis notitiam et favorem sibi conciliando, ab ipso principe obtinuit, ut sibi et suis sociis permissum sit in his partibus manere cum libero religionis nostrae et ordinis sui exercitio, quod fortasse aliis et praesertim extraneis permittetur. Ibidem,* doc. 508/c (1644), p. 1420.

[248] *Insuper nos Catholici regnicolae obtinuimus ab ipso principe vicariatum ipsi patri Stephano a Salinis, alteri alicui an obtinere poterimus, in dubio est. Ibidem.*

laici ai misionarilor bosniaci nu se îndoiau de viața exemplară a lui Fulgenzio de Jesi, nici de pregătirea sa teologică, nici de integritatea moravurilor, însă nu-l considerau potrivit pentru a desfășura o activitate de apostolat în Principat, ba mai mult venirea misionarilor italieni putea periclita misiunea catolică locală, date fiind concesiunile obținute cu mare greutate din partea principelui în favoarea predicatorilor catolici bosniaci.[249] Concluzia nobililor transilvăneni era mai mult decât evidentă: Stefano de Salinis să rămână custode al Transilvaniei întrucât putea să aducă rezultate vizibile prin activitatea sa de apostolat, în timp ce numirea lui Fulgenzio de Jesi să fie revocată.[250]

În ciuda insistențelor nobililor catolici transilvăneni, Congregația nu dăduse curs solicitării acestora, trimițându-l pe Fulgenzio de Jesi în Principat în vederea preluării funcției de custode, ca dovadă că îl găsim la 1644 la Lăzarea-Ciuc, de unde adresa un raport Romei.[251] În luna octombrie a aceluiași an, Fulgenzio de Jesi avea să viziteze conventul de la Șumuleu-Ciuc, însoțit de Bertalan Kolozsvári și Ferenc Jegenyei, unde avea să găsească un număr de șase misionari franciscani.[252] La 1644, se pare că la Călugăreni rezidau 14 franciscani, dintre care îi amintim pe

---

[249] *Pater Fulgentius, qui modo missus est pro custode hujus provinciae, etsi bonae vitae et exemplaris, et vir doctus nobis probatur, neque dubitamus de integritate suarum virtutum, tamen quia notitiam nullam habet in his partibus, et linguae Vngaricae cum sit expers, nobis non videtur esse idoneus pro administranda custodia hujus provinciae, qui non modo progressum facere in promovenda fide in his partibus minime poterit, imo timendum est, ne detriment sit futuris hactenus promotae religioni et interdicatur adventus religiosorum, et Italia et aliis Catholicis ditionibus, si innotescet coram adversae religionis hominibusatque ipso principe creber religiosorum adventus ad has partes. Ibidem.*

[250] *Nos omnino consultum esse judicamus, ut manet pater Stephanus a Salinis custos hujus provinciae, cui in omnibus rebus ad propagationem fidei spectantibus adhibere fidem tute poterunt, ipse pater socios aptos pro custodiatu habet, et pater Fulgentius revocetur, neque mittantur ultra Itali religiosi ad has partes. Ibidem,* pp. 1420-1421.

[251] *Ibidem,* doc. 516 (1644), pp. 1445-1447.

[252] *Jam dudum in Transiluaniam perveni (Deo protegente) cum duobus sociis, padre Bartholomeo a Colosuari, et fratre Francisco Jauriensi laico, circa finem mensis Octobris ad hanc Siculorum sedem Chikiensem, et ad hunc conventum, tanquam ad principalem locum hujus custodiae, primo accessi, et qui in eo habitant fratres numero sex.* Idem, *Relationes,* doc. 28 (1644), p. 261.

Stefano de Lopara, Stefano de Salinis, Mariano de Sarajevo, Miklós Csiksomlyói, Andrea Zagrabi.[253]

La 1645 Fulgenzio de Jesi avea să scrie că începuse activitatea de apostolat în scaunul secuiesc Gheorgheni împreună cu ceilalți frați franciscani și avea să sublinieze sprijinul important venit din partea nobilului catolic István Lázár, judele scaunului.[254] În același timp, se pare că pe lângă Fulgenzio de Jesi, la Lăzarea-Ciuc era activ Franciscus Jauriensis (Ferenc Györi), devotat studiului și bine pregătit pentru controversele religioase, laic, care în ciuda infirmității sale, fusese acceptat în rândul franciscanilor și alesese să ducă o viață ghidată de preceptele evanghelice.[255] Un an mai târziu, era rândul lui Ferenc Jegenyei să solicite Congregației acordarea facultății de misionar în Transilvania, întrucât terminase studiile teologice și dorea să se întoarcă în patria sa, unde ar fi putut să opereze în via Domnului și să aducă

---

[253] Potrivit informației inserate de Mariano de Sarajevo în raportul către Congregație din anul 1644: *nos omnes, qui sumus numero quatuordecim.* Idem, *Litterae missionariorum,* vol. II,doc. 508 (1644), p. 1417; potrivit aceluiași document, a se vedea semnăturile celor prezenți la întocmirea documentului: *filii ac servitores obendentissimi ita est ego Frater Marianus a Saraglia. Ita est ego Frater Casimirus Damokos guardianus conventus Albae Ecclesiae. Ego Frater Stephanus guardianus. Frater Stephanus de Salinis custos et praefectus missionis. Ibidem,* p. 1418; a se vedea și documentul înaintat Congregației de către Kázmér Damokos la 1646, semnat de: *Frater Casimirus Damokos guardianus conventus Albae Ecclesiae, Frater Stephanus a Lopara, guardianus monasterii novii Sancti Stephani, Frater Martinus de Csik Szereda guardianus ejusdem loci, Frater Marianus Bosnensis diffinitor, Frater Nicolaus Chyk Somliay deffinitor, Frater Stephanus de Salinis custos ac praefectus missionariorum. Ibidem,* doc. 547 (1646), p. 1508.

[254] *Quantum ad me et meos socios prosequimur Dei auxilio ut incepimus in hac sede Gyorgyio labores, et Deus ex nostris continuis laboribus laudatur in omnibuz sedibus et in tota Transiluania, sed diu quidem sustinere tamen onus non possumus, quia nec cessat diabolus introponere impedimenta nunc per saeculares, nunc per ecclesiasticas personas, quae speculum ante oculos habere nolunt, cum praecipue obierit (magno damno Catholicorum) generosus Stephanus Lazar judex regius supremus harum sedium, et noster singularissimus patronus et fautor. Ibidem,* doc. 522 (1645), pp. 1459-1460.

[255] *Alius socius laicus Frater Franciscus Jauriensis siquidem in saeculo bene studuerit, et in controversiis est bene versatus, et propter infirmitatem tamen oculorum in religione pro laico fuerat receptus. Ibidem,* p. 1460.

rezultate bune.[256] La 1646, franciscanii activi în Principat solicitau Congregației ca și custodia Transilvaniei, asemenea custodiei Bulgariei, să poată dispune de venituri anuale și de bunuri imobile, solicitare care avea să primească un răspuns negativ din partea Romei.[257] La 1647 se adresa Congregației și Miklós Erdélyi, aducând la cunoștința Romei faptul că a studiat teologia și filosofia timp de patru ani în cadrul Colegiului *Propagandei*, fiind consacrat preot, drept pentru care își exprima intenția de a se întoarce în patria sa, Transilvania, unde era nevoie de misionari catolici și unde își dorea să desfășoare o activitate de apostolat.[258]

La Lăzarea-Ciuc activa și Bertalan Kolozsvári, de unde la 1647 adresa un raport Congregației, din care aflăm că misiunea fondată la Lăzarea-Ciuc se bucura de sprijinul nobilului catolic István Lázár.[259] Potrivit raportului lui Modesto de Roma adresat Congregației, la Lăzarea-Ciuc fusese o biserică veche, iar adiacente acesteia trei capele, astfel că fiind frecventate de catolici, nobilul catolic István Lázár a concedat locul franciscanilor observanți sub coordonarea lui Fulgenzio de Jesi care a ridicat o mică rezidență constând în 6 camere și un refectoriu, menite să servească fraților.[260]

---

[256] *Frater Franciscus Jegnei Transiluanus ordinis minorum strictioris observantiae Sancti Francisci custodiae vero Transiluaniae alumnus humiliter exponit, qualiter jam finitis suis studiis sacrae theologiae (quorum gratia ad has partes missus fuerat) redire volens supplicat Sacrae Congregationi, ut dignetur inter numerum missionariorum apostolicorum ibidem in Transiluania existentium admittere. Ibidem,* doc. 533 (1646), p. 1487.

[257] *Ibidem,* doc. 534 (1646), pp. 1488-1489.

[258] "Niccolo Transiluano rappresenta all'Eminenze Vostre qualmente egli ha studiato la filosofia e theologia che per loro benignità è stato nel Coleggio de Propaganda Fide quattro anni e fu ordinato sacerdote già quattro mesi sono, ed è in età 29 anni. Supplica perciò humilmente l'Eminenze Vostre ad inviarlo loro missionario nella Transiluania, sua patria, ove è estrema necessità di operarii della fede Cattholica". *Ibidem,* doc. 564 (1647), p. 1551.

[259] *Ibidem,* doc. 571 (1647), p. 1564.

[260] "Nella parte di Siculia, nella sede o valle di Giergio, nella terra di Saregy è piantata una missione presa dal padre Fulgentio da Jesi, della provincia riformata Romana, già prefetto di là. Quivi era una chiesetta antica intitolata l'Assuntione della Beata Vergine con tre altre cappellette intorno a detta chiesetta, poste sopra un colle fuori della terra, molto frequentata de quelli cattholici. Ove il detto padre edificò un hospitio con commodità di 6 stanze, refettorio etc. per servitio de frati, il quale sito gli donò il signor Stefano Lazar". Idem, *Relationes,* doc. 30 (1650), p. 281.

Mai mult decât atât, la 1648, în contextul numirii lui Modesto de Roma în funcția de custode și prefect al misiunii transilvănene, acesta avea să adreseze Congregației o serie de rapoarte prin care solicita cele necesare călătoriei spre Principat (o scrisoare pentru nunțiul de la Viena, o scrisoare pentru nobilul catolic Zsigmónd Kornis, o scrisoare pentru Stefano de Salinis în vederea recunoașterii noului prefect al misiunii transilvănene, patenta privind custodia și prefectura cu clauzele în vigoare) și prin care exprima refuzul de a fi însoțit de alți misionari bosniaci sau de observanță, ci mai degrabă dorea să se opereze o reformă a custodiei potrivit bulei papei Urban VIIII.[261] În același timp, Modesto de Roma lăsa dispensa pentru György Ferenczi prin care acesta trecea de la statutul laic la sacerdoțiu (cerere care avea să fie respinsă de Roma), respectiv bula papei Urban VIII privind înființarea custodiei Transilvaniei și insista ca misionarilor ce urmau să se îndrepte spre Transilvania să nu li se acorde resurse financiare, întrucât contravenea votului sărăciei depus de frați și întrucât în Principat întreținerea fraților era asigurată de laici.[262] Din răspunsul dat lui Modesto de Roma, aflăm un element important pentru articularea misiunii catolice transilvănene în secolul al XVII-lea: din momentul în care Congregația a numit un prefect al misiunii în Principat și, mai ales, din momentul în care a funcționat o custodie, Roma nu a mai trimis misionari decât la solicitarea prefectului.[263]

La 1648, înainte ca Modesto de Roma să pornească spre Transilvania în vederea asumării funcției de custode și prefect al misiunii catolice din Principat[264], acesta intervenea pe lângă Congregație pentru a acorda facultatea de misionar și a înscrie în rândul misionarilor

---

[261] Idem, *Litterae missionariorum,* vol. III, doc. 596 (1648), p. 1661.

[262] *Ibidem,* doc. 597 (1648), p. 1663.

[263] "Gl'altri non occorre, perché per ordinario la Sacra Congregatione non manda missionarii, se non a petitione de prefetti". *Ibidem,* p. 1664.

[264] "L'anno 1648 con decreto della Sacra Congregatione, oracolo di Sua Santità Nostro Signore regnante Innocentio X. et patente del generale dell'ordinee con altre lettere della Sacra Congregatione di raccommandatione a diversi signori dal secretario della medesima Congregatione et dell'istesso generale a parte dirette al padre Stefano de Salines, et a gl'altri padri, tutte concernenti alla summissione debbita a quanto si era stabilito per bisogno di quelle parti fu mandato per custode di governo et prefetto di riformati il padre Modesto di Roma della medesima provincia riformata Romana, quale era stato uno de compagni del padre Fulgentio in Ongaria". *Ibidem,* doc. 647 (1650-1655), p. 1795.

observanți din Transilvania pe Francesco de Roveredo, pe Antál Koratozi și pe Elek Enczedi, cerere ce avea să primească un răspuns afirmativ.[265] Tot la 1648, ca urmare a solicitării înaintate de István Ratonyi, Congregația înștiința Sfântul Oficiu cu privire la renovarea facultății de misionar în Transilvania după o perioadă de opt ani petrecută în Principat în diferite parohii[266] și lua în discuție cazul franciscanului conventual János Norbert Jászkay, care solicita acordarea unei facultăți extraordinare pentru Principatul Transilvaniei și includerea sa în rândul fraților reformați destinați pentru acel teritoriu de misionariat, invocând absența episcopului și restricțiile impuse de principele calvin.[267] În același timp, și Modesto de Roma își exprima îngrijorarea cu privire la numărul redus de misionari în Transilvania (fără a lua în calcul franciscanii bosniaci), drept pentru care solicita Congregației acordarea facultății de misionar și trimiterea în Principat a lui Faustino de Tusculano, secretar al părintelui Andrea de Arco.[268] Același Modesto da Roma avea să scrie din nou Romei, repetând de această dată cererea de a acorda facultatea misionară pentru Francesco de Roveredo și Claudio de Fiume, buni cunoscători ai limbii germane și pentru Antál Koratozi și Elek Enczedi, franciscani maghiari.[269]

---

[265] *Ad adscribendis inter missionarios reformatorum Sancti Francisci in Transiluania Fratre Francisco de Roncredo et Fratribus Antonio et Alexio Ungaris cum Fratre Francisco Ungaro layco, Sacra Congregatio mandavit vicario generali ejusdem ordinis, ut eos scripto manu sua prout moris est, ut idoneos ad missionem approbet. Ibidem,* doc. 599 (1648), p. 1669.

[266] *Sacra Congregatio jussit adiri Sanctum Officium pro renovatione facultatum alias Stephano Rothonio in Transiluania missionario concessarum. Ibidem,* doc. 600 (1648), p. 1670.

[267] *Et rogo Vestram Dominationem Illustrissimam, si esset possibile mihi procuraret aliquam facultatem extraordinariam pro principatu Transiluaniae, illuc enim nullus episcoporum audet accedere, cum princeps haereticus non permittat. Ibidem,* doc. 606 (1648), p. 1682. Cererea avea să fie repetată la o lună distanță (februarie 1648) și avea să primească un răspuns afirmativ: *Sacra Congregatio inter missionarios reformatorum Sancti Francisci in Transiluania adscripsit Fratrem Joannem Norbertum Jazkai Croatum sub praefectura tamen patris Modesti de Roma, missionis Transiluaniae praefecti. Ibidem,* doc. 612 (1648), p. 1694.

[268] *Ibidem,* doc. 616 (1648), p. 1702.

[269] "Li decreti già detti per li missionarii, particolarmente questi quattro, cioè il padre Fra Francesco di Roueredo, il padre Fra Claudio di Fiume, molto necessarii per saper ombedue la lingua Todesca che di qua per tutto corre. Il padre Antonio Onghero et il padre Alessio pure Onghero, più presto che si puole, questi son tutti riformati buonissimi." *Ibidem,* doc. 623 (1648), p. 1718.

De cealaltă parte, putem identifica cereri de a desfășura activitate de apostolat în Transilvania și din partea franciscanilor bosniaci; dacă este să luăm în considerare informațiile conținute în raportul adresat Congregației de către Mariano de Immota, acesta intervenea în favoarea părintelui Budimir care studiind în Germania, având o pregătire temeinică în disputele teologice și cunoscând limba maghiară, își exprima intenția de a activa în Transilvania alături de Gregorius.[270] La 1648 Stefano de Salinis intervenea în favoarea lui Giovanni de Ozik, fiu de preot, cu scopul de a obține promovarea din partea Romei, fiind talentat în predicație și îndrăgit de laici.[271]

În același an, principele Gheorghe Rákóczi I decidea să lase să funcționeze doar două așezări franciscane în Transilvania (Șumuleu-Ciuc și Călugăreni), obligându-i pe frați să elibereze celelalte convente (Albești, Teiuș, Lăzarea-Ciuc).[272] La doar un an după părăsirea rezidențelor de la Albești, Teiuș și Lăzarea-Ciuc, îi găsim la Șumuleu-Ciuc pe următorii misionari: Kázmér Damokos, Anton Koratoczi, Niccoló Magonovich de Salina, Miklós Csiksomlyói, Marianus Bosnensis/Mariano din Sarajevo, Stefano de Salinis, respectiv Modesto de Roma.[273]

În raportul său din anul 1653, Stefano din Lopara amintea măsurile anticatolice ale principelui Gheorghe Rákóczi II, cauzate în particular de intensificarea activității misionare: proscrierea ordinului iezuit, cu pedepse grave pentru cei care aveau să-i adăpostească în casele

---

[270] "Il reverendo padre Budimir Bosnense, essendo questo padre stato studente in Germania, ha fatto bonissima reuscita dell studio, quale anch'adesso è lettore di theologia in quelle parti, questo padre non solo è virtuoso nella speculativa, ma anche pratico delle controversie di heretici e pratico nelle lingue […] questo padre mi responde che andarebbe in Transiluania […] pero prego Vostra Signoria Illustrissimae Reverendissima che si degni di far questa carità di procurar decreto et obedienza per lui e suo compagno padre Gregorio Bosnense, che vadino missionari in Transiluania". *Ibidem*, doc. 618 (1648), p. 1705.

[271] *Ibidem*, doc. 622 (1648), p. 1714.

[272] Periș, *Prezențe catolice*, p. 262; a se vedea și mențiunea lui Modesto de Roma potrivit căreia în Transilvania la momentul anului 1650 mai funcționau doar două convente franciscane, la Călugăreni și Șumuleu-Ciuc: "Al presente sono conventi due, cioè quella di Cik et quella di Mikasa". Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1796.

[273] *Ibidem*, doc. 634 (1649), p. 1748.

lor, interdicția de a trimite tinerii la studii în afara Transilvaniei de către nobilii catolici și orășeni[274]; totodată, Lopara făcea referire la acțiunea predecesorului actualului principe calvin (1648) de a lăsa să funcționeze doar două convente și două școli în patru locuri din Principatul transilvan.[275] Și Kázmér Damokos descria politica anticatolică a principelui Gheorghe Rákóczi II, amintind proscrierea ordinului iezuit și interdicția care viza elita catolică privind trimiterea copiilor la studii în afara Principatului.[276] În contextul măsurilor princiare anticatolice[277], Stefano de Lopara se adresa Congregației în vederea acordării unei breve prin care frații bosniaci să poată rezida în continuare în conventul și biserica fondate de aceștia.[278]

---

[274] "Fra Stefano a Lopara alunno della Bosna Argentina missionario apostolico in Transiluania humilmente espone all'Eminenze Vostre come il prencipe Caluino Giorgio Rakoczi mal affetto alla religione Catolica sotto pretesto della politica civile va con inique maniere troncando tutti i salutevoli mezzi, quali s'adoprano per la salute de fedeli Christiani, e per maggiormente effetuare la perversa volontà, vedendo aumentarsi multitudo credentium per mezzo delli operarii, scuole, e da gioventù, ha nel publico congresso de regniculi banditi per sempre e proscritti li reverendi padri Gesuiti con punire severamente quelli ardissero ricettarli in qualsivoglia tempo nelle case loro, et insieme sotto gravissime pene ha proibito che nessuno tanto de nobili, quanto cittadini ardiscano mandar li figlioli alle scuole fuori di Transiluania". *Ibidem,* doc. 732 (1653), p. 1961.

[275] "D'altra parte ha concesso alli padri de minori osservanti che possino tenere doi conventi e scuole in quattro luoghi". *Ibidem*.

[276] *Frater Casimirus Domokos Transyluanus ordinis minorum de observantia sacerdos et missionarius apostolicus in ipsamet Transyluania lachrimabundus Vestris Eminentiis exponit, qualiter Georgius Rakoci ejusdem Transyluaniae princeps et quarundam partium Vngariae dominus, singulis fere diebus religionem Catholicam diversis figmentis mandatis et stratagematibus invidus invehitur, eo fine, ut eam evellat, extirpet et annulet, hac de causa reverendos patres Jezuitas totaliter proscripsit, ea ratione proceribus et nobilibus sub bonorum confiscatione sero mandavit, ne filios suos extra provinciam ad scholam expediant. Ibidem,* doc. 757 (1653), p. 2027.

[277] "Et anche compiacersi ordinare qualche assegnamento per li due maestri delle scuole, acciò la gioventù sia nel timore e nelle lettere divine ammaestrata, mentre che altre scuole esser non ponno in Transiluania per essere li padri Giesuiti dal prencipato banditi, et anco sotto pene gravissime dal prencipe intentate non ponno li giovani uscire fuori inaltre parti per studiare". *Ibidem,* doc. 760 (1654), p. 2033.

[278] "Si supplica la Sacra Congregatione vogli con un breve favorire che li padri di Bosna, primi fondatori e missionarii, possino risedere nel convento e chiesa da loro fondata". *Ibidem,* doc. 759 (1654), p. 2031.

Potrivit raportului lui Kázmér Damokos, la 1657 misionarii se bucurau de sprijinul următorilor nobili și nobile catolice: mama principesei Zsofia Báthory, Anna Zakreska, István Haller (căpitan suprem al comitatului Küküllő și consilier al principelui), Mihail Mikes, István Petki (consilier al principelui și căpitan suprem al scaunelor secuiești Ciuc, Gheorgheni și Cașin), Ferenc Kornis, István Suljok (consilier și tezaurar al Principatului transilvan), Tamas Damokos (judele suprem al scaunelor Ciuc, Gheorgheni și Cașin).[279]

În perioada anilor 1650-1665, în Transilvania au fost activi următorii misionari catolici: Kázmér Damokos, Ludovic Olahfalvi, Bernardino Vásárhelyi, Didacus Barla de Kolozsmonostor, Bonaventura Jenofalvi, Andrea Jenofalvai, Péter Palfalvi, Ioan Căianu, Martin de Háromszék, Miklós Csiksomlyói, Ferencz Gyöngyösi, Elek Enczedi, Benedictus Sabariensis, Nicolaus Zagrabi, Matthaeus Bartolovits, Bernardus Török (Șumuleu-Ciuc); Francesco de Bagnaluca, Bartholomeus de Imota, Petrus Novukovich de Varese, Simon de Imota, Stefano de Salinis (până în 1653), Stefano de Lopara, Ferenc Jegenyei, Tamas Sofalvai, Francesco Bankovich de Derventa, Elias de Nasicze, Francesco de Genova, Antonio Sulich de Spalato (Călugăreni). Potrivit raportului lui Modesto de Roma, în perioada menționată mai sus, în Transilvania activau trei preoți iezuiți și doi diaconi la Cluj (sub veșminte seculare), 12 franciscani la Șumuleu-Ciuc (șase preoți, patru clerici și doi laici), respectiv zece franciscani la Călugăreni (cinci preoți, trei clerici și doi laici).[280]

---

[279] *Nomina catholicorum magnatum praecipuorum sequitur ut sunt: Mater ipsamet principissae, vidua Andreae Bathori, catholica ferventissima, quae assitit ut plurimum filio principis. Stephanus Haller, supremus comes comitatus Kukollo, intimus et senior consiliarius principis. Michael Mikes cancellarius regni, vir doctissimus. Stephanus Petki, aulae principis magister, intimus consiliarius et supremus capitaneus sedium Siculicalicum Czik, Gyergio et Kaszon. Franciscus Kornis, supremus comes comitatus Colosiensis. Stephanus Suljok intimus consiliarius et thesaurarius regni, qui tamen anno praeterito defunctus. Thomas Damokos, supremus regius judex Czik, Gyergio et Kaszon, sunt et alii minoris conditionis, plurimi dispersim per regnum inter haereticos, quorum multi vix intra duos vel 3 annos semel sacerdotem habere possunt, qui eis sacramenta administrare posset, quos brevitatis causa intermittere oportet.* Idem, *Relationes,* doc. 32 (1657), p. 303.

[280] *Ibidem,* doc. 33/a (1651-1662), p. 329.

În anul 1661 atacul tătarilor a afectat și scaunele secuiești, fiind distrusă așezarea franciscană de la Șumuleu-Ciuc și incendiate biserica și chiliile, refacerea conventului începând din anul 1665.[281] La 6 august 1666, conventul de la Călugăreni a fost ocupat de minoriții maghiari după ce o lungă perioadă constituise cadrul de desfășurare al activității franciscanilor bosniaci;[282] în ciuda acțiunilor franciscanului bosniac Simone de Imota pe lângă principele Mihail Apafi privind revenirea conventului de la Călugăreni în posesia bosniacilor, *Status-ul catolic* a respins categoric această concesiune.[283] În această perioadă, un susținător important al misionarilor catolici transilvăneni s-a dovedit a fi Gergely Kun, nobil secui.[284] La 1671 *Status*-ul catolic intervenea din nou pe lângă principe, cerând biserica unitariană din Cluj împreună cu cele aparținătoare acesteia, dar și de această dată răspunsul din partea autorității princiare avea să se dovedească unul negativ.[285]

---

[281] Periș, *Prezențe catolice*, p. 265.

[282] Modesto de Roma către Congregație: "[…] anzi con ordine dell'istesso prencipe di qua sotto li 6 di agosto, ho ottenuto il possesso del convento di Mikosi ocupato da tanti anni de alcuni padri dell'osservanza di Bosna". Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. IV, doc. 905 (1666), p. 2464.

[283] "Fra Modesto di Roma minore osservante riformato espone all'Eminenze Vostre come havendo il padre Fra Simone d'Immota minore osservante della provincia di Bosna nel suo ritorno fatto alla Transiluania supplicato quel prencipe heretico, che gli fosse restituitoil convento di Mikasz". *Ibidem*, doc. 913 (1668), p. 2491.

[284] *Unus praecipue est dominus Catholicus, vocatur Gregorius Cun, qui Sacrae Congregationi scripsit, quod a toto Statu Catholicorum patronorum tempore comitiorum generalium admonitus fuit, ne praedicto patri patrocinaretur, quia absolute nolunt pati, quaoniam semper currit periculum, ne antiqua scandala et disturbia resuscirent. Ibidem,* doc. 961 (1673), p. 2613.

[285] „Kolozsvárott, mivel ez hazában egyenlő költséggel, fáradsággal, hűvséggel és vérrel oltalmazzuk, hogy mi is ott securusabbak lehessünk, megkívánjuk, hogy az óvárbeli puszta templom nekünk engedtessék, avagy legalább egy templomnak való hely adattassék. Jóllehet igen sokkal bántódott meg, bántódás is naponkint mind in genere religiónk, mind in particulari némely atyánkfiai, de azoknak most nagyobb részit elhagyván, ez esik igen nehezen, hogy gyalázatos szitkokkal, nevezetekkel, fenyegetésekkel illettetünk magunk és papjaink, azonban ha *a* pápisták gondolatlanúl valamit találnak a más religió ellen mondani, sanyarú büntetéssel büntettetnek meg. Az fejérvári catholicus atyánkfiaira nem sok üdőtől fogva reájok vetették, hogy a dézmán kívűl az itt való praedicatornak ő kglmének egy-egy veder bort s egy-egy véka buzát adjanak, evel meg nem elégedvén, az ide való patertől is erővel quartát akartak venni azon praedicator számára, mustját, szekerit a dézmára behajtották. Kolosvárottis hasonlóképpen a patereknek, holott azon kolosvári catholikusoknakszolgálnak, mustját megdézmálták. Találtatnak olyanok is, a kik hütekért iszonyú verésekkelilletik feleségeket, és magok religión való exercitiomra soha sem eresztetnek". *Monumenta comitialia regni Transylvaniae,* vol. XV, p. 245.

După atacul tătarilor și evenimentele din 1666, în Transilvania au continuat să-și desfășoare activitatea următorii misionari franciscani conventuali și observanți, dintre ei regăsiți la Șumuleu-Ciuc (Kázmér Damokos, András Jenöfalvi, János Kájoni, Bonaventura Literati Karczfalvi, Vito Piluzzi din Vignanello, Franciscus Mihály, György Szebeni, Adalbert Ogrzakovit, Petrus Anda, Gregorius Lukács, Paschalis Csalokozi) și Călugăreni (Ferenc Jegenyei, Elias de Nasiche, Francesco Bankovich de Derventa, Antonio Sulich de Spalato, Tamas Sofalvai, Simon de Imota, Francesco de Bagnaluca, Pietro Novukovich de Varese, Lajos Oláhfalvi, Bernard Vásárhelyi, Modesto din Roma, Péter Hozo, Blasiu Budni, Michael Zombori, Janos Nagy, Matthias Lamprik, Martin Roka).

La 1671 Ferenc Jegenyei menționa existența a două convente formale (Șumuleu-Ciuc și Călugăreni) și a unei rezidențe, ce însumau 15 preoți, dintre care 10 aveau facultăți misionare, 7 erau clerici *professi* și 2 novici.[286] Tot în această perioadă mai erau activi pe teritoriul Transilvaniei: Antonio Angelini de Campi, Giovanni Battista de Monte Santa Maria, Bonaventura Guerini de Todi, Marcantonio Giantoli de Assisi, Antonio Giorgini de Torre, Bernardino Silvestri, Francesco Nizet, respectiv Antonio Felice Zavoli. Potrivit raportului lui Modesto de Roma, la 1677 funcționau două rezidențe iezuite la Alba-Iulia și Cluj, unde activau cinci-șase iezuiți în veșminte seculare.[287]

După atacul tătarilor și evenimentele din Secuime de la 1666, se pare că printre principalii susținători ai misionarilor se numărau nobilii catolici István Lázár, Clement Mikes și Thoma Csegezi.[288]

---

[286] *Loca tria sunt, nimirum duo conventus formales, et una residentia. Sacerdotes in ad universum praesens numero 15, ex quibus decem missionariorum facultatibus gaudent, clerici professi numero 7, novitii 2.* Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. IV, doc. 948 (1678), p. 2578.

[287] Idem, *Relationes*, doc. 39 (1677), p. 400.

[288] *Per ludibrium refert Stephanus Lazar Siculus Csikiensis Clementi Mikes Siculo Haromszekiensi, quaesitum ex eo fuisse a Thoma Tsegezi, itidem Siculo, capitaneo sedis Aranyas supremo, quid significaret vocabulum peculium, respondisse Hungarico idiomate ei: pecs olaj id est oleum lini seminis significare. Nequam Siculi utrique et mortalium vaferrimi et quia pontificii, designati fiilii diaboli Tartarici. Monumenta comitialia regni Transsylvaniae,* vol. XIV (1664-1669), Magyar Tudományos Akad. Kőnyvkiadó Hivatala, Budapest, 1889, p. 373; *Clemens Mikes et Stephanus Lazar, duo Siculi stentorei et papistae cauteriati, in publica congregatione statuum turpibus verbis sese proscidunt. Ibidem*, p. 376.

Cu toate acestea, trebuie să admitem că și în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea, absența personalului ecleziastic în Transilvania a rămas un *leitmotiv*, o constantă, reprezentativă în acest sens fiind cererea formulată de Ferenc Jegenyei la 1678 pe lângă Congregație în vederea acordării facultății misionare lui Bernardo de Orvieto și a desfășurării activității de apostolat în Principatul calvin.[289] La 1685 la Șumuleu-Ciuc îi regăsim pe Ferenc Kalmandi, Péter Hozo, Adalbertus Ujfalvi, Ioan Căianu și Antonius Valcsansky, dar în același timp mai erau activi în Transilvania franciscanii conventuali veniți din Moldova, Antonio Giorgini, Antonio Angelini, Buonaventura Guerrini și Giovanni Giontoli.[290] Cert este faptul că în această perioadă a început să se intensifice prezența misionarilor catolici veniți din Moldova, ceea ce de multe ori a stârnit nemulțumirea franciscanilor transilvăneni.[291]

Premisa că celelalte ordine religioase (capucinii, carmelitanii, dominicanii) nu și-au dovedit eficiența în Transilvania calvină poate fi explicată prin faptul că atât iezuiții inițial, cât și franciscanii pe tot parcursul secolului al XVII-lea, au preluat controlul asupra activității de apostolat, au monopolizat misiunea. Potrivit istoricului István György Tóth, concurența în acest domeniu era una acerbă, misionarii din Ungaria și Transilvania aparținând diferitelor ordine religioase percepându-se

[289] "Fra Francesco Transiluano di minori osservanti riformati espone all'Eminenze Vostre che essendo venuto da quelle parti per haver occasione di condur seco qualche sacerdote habile per sovvenimento di quelli Cattolici che sono scarsi di aggiuti spirituali che perciò supplica l'Eminenze Vostre degnarsi concedergli per missionario di quelle missioni il padre Bernardo da Oruieto alunno nel Colleggio di San Pietro Montorio che per essere di complessione robusta, et habile per imparare la lingua di quel paese, si stima a proposito per il servitio di Dio." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. IV, doc. 1005 (1678), p. 2731.

[290] *Nomina eorum: Frater Antonius Gyorginus, Frater Antonius Angelinus, Frater Buonavenura Guerrinus, Frater Joannes Gyontoli. Ibidem,* doc. 1031 (1685), p. 2799.

[291] La 1681 Ferenc Jegenyei cerea Congregației să transmită prefectului misiunii sau vicarului general din Moldova limitarea activității de apostolat la teritoriul Moldovei propriu-zise astfel încât frații transilvăneni să fie capabili să exercite oficiile divine fără a fi obstacolați de prezența altor predicatori catolici din afara arcului carpatic: "In oltre perché nascono confusioni non ordinarie dal continuo discorrere per tutta la Siculia e Transiluania che fanno alcuni frati conventuali dalla Moldauia, ove è la loro residenza, con non poca ammiratione de' quei Cattolici di Transiluania, che perciò supplica l'Eminenze Loro degnarsi ordinare a quel prefetto o vicario generale di Moldauia, acciò si contenghino ne' loro limiti per poter esercitar le funtioni senza disturbo." *Ibidem,* doc. 1024 (1681), p. 2782.

unii pe alții ca și concurenți periculoși.[292] Rivalitățile nu-i implicau însă pe *fedeli*, ci competiția se focaliza pe favorurile și privilegiile conferite de patronii misiunilor catolice, cu precădere de nobilimea catolică. În fond, toate donațiile, toate bunurile mobile și imobile lăsate spre moștenire conventelor, toate sumele de bani acordate unui anumit ordin religios nu făceau altceva decât să submineze posibilitățile de succes ale activității desfășurate de celelalte ordine catolice prezente în teritoriu.

O primă rivalitate se stabilea între misionarii catolici și preoții seculari; din raportul episcopului Transilvaniei, István Simandi, aflăm că preoții din Secuime erau deranjați de prezența misionară și, mai ales, de vizitația realizată de Stefano de Salinis.[293] Aceeași realitate reieșea și din raportul lui Francesco de Bagnaluca, misionarii franciscani bosniaci lovindu-se de ostilitatea preoților seculari.[294] O posibilă explicație era oferită de Modesto de Roma, nobilii catolici contribuind la stimularea adversităților prin exercitarea dreptului de patronaj, mai ales în cazul conventului de la Șumuleu-Ciuc, unde elita catolică transilvăneană ar fi preferat de la bun început prezența maghiară.[295]

Exista o rivalitate tot mai accentuată între franciscanii bosniaci și minoriții maghiari, aspect probat de mărturiile epocii; astfel, la 1642, Fulgenzio de Jesi scria Congregației pentru a atrage atenția asupra faptului că ostilitățile dintre misionarii maghiari și cei bosniaci cu privire la ridicarea Transilvaniei la rangul de custodie și la acordarea conventului de la Șumuleu-Ciuc minoriților bosniaci persistau, ostilități care puteau pune în pericol întreaga misiune prin alungarea tuturor predicatorilor catolici de către principe.[296] Misionarul franciscan atașa în

---

[292] Tóth, *Ordini di missione*, p. 194.

[293] *Monachus Keoszueniensis habita aliqua potestate a Sacra Congregatione Roma visitavit Siculos parochos, turbati erant.* Idem, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 301 (1638), p. 929.

[294] *Ibidem*, doc. 455 (1642), p. 1290.

[295] *Ibidem*, vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1796.

[296] "Mi vien scritto da Vngaria che ancora non si sono quietate le controversie tra li frati Ungari et quelli di Bosna, quali si trovano in Transiluania et Sicuglia, circa l'erettione di quella custodia et del dare il convento di Cich in potere de padri Bosnesi, anzi che del continuo ne seguitano inconvenienti, onde ci è gran pericolo che non siano et questi et quellicacciati fuora dal prencipe con maggior danno et ultimo esterminio di quelli Catholici, come dalla qui inclusa, che ultimamente ho ricevuto, potrà vedere." *Ibidem*, doc. 458 (1642), p. 1300.

relația sa adresată Congregației posibile soluții cu privire la situația tensionată regăsită la nivelul articulării și desfășurării misiunilor maghiară și bosniacă în Principatul transilvan:

1. Existența custodiei era legitimată de realitatea locală, drept pentru care breva apostolică privind fondarea custodiei Transilvaniei nu trebuia revocată; 2. Franciscanii bosniaci să fie considerați ca trimiși ai Congregației și nu ca „fii" ai acelei custodii, nefavorizând una dintre ramurile franciscane, dar nici subestimând importanța minoriților maghiari în bunul mers al activității de apostolat; 3. Să fie ales custode și prefect al misiunii transilvane o singură persoană, având autoritate asupra tuturor celorlalți misionari prezenți în Transilvania; 4. Persoana aleasă custode să nu fie nici din rândul franciscanilor bosniaci, nici din cel al minoriților maghiari, ci o persoană care să poată menține echilibrul, chiar și observant, deoarece custodia a fost ridicată pentru mișcarea de observanță; 5. Procedându-se în acest mod, aveau să fie mulțumiți și franciscanii maghiari, care nu doreau să cedeze conventul de la Șumuleu-Ciuc misionarilor bosniaci; 6. Aplicându-se soluția menționată mai sus, aveau să fie mulțumiți și franciscanii bosniaci, care doreau să rămână în conventul de la Călugăreni, acesta servind ca motiv întemeiat pentru prezența lor în Principat; 7. Această soluție nu putea decât să aducă beneficii în domeniul vieții spirituale a laicilor transilvăneni, deoarece custodele putea avea posibilitatea de a organiza centrele de activitate misionară; 8. Custodele trebuia să fie investit cu autoritatea și facultățile necesare pentru a putea proceda fără impedimente în administrarea custodiei sale; 9. Custodele trebuia să poată colabora cu franciscanii maghiari, dintre care să aleagă gardianul pentru conventul de la Șumuleu-Ciuc; 10. Custodele trebuia să primească din partea Congregației *de Propaganda Fide* scrisorile de numire și de validare a autorității sale, astfel încât să le predea și să primească recunoaștere din partea Vienei și a provincialului Ungariei; 11. Congregația *de Propaganda Fide* trebuia să scrie părintelui Salinis, celorlalți misionari din Transilvania, precum și nobililor catolici din Principat cu privire la

numirea unui custode pentru teritoriul transilvănean; 12. Custodele era dator să se adreseze provincialului Ungariei, expunându-le măsura luată de Congregație pentru bunul mers al activității de apostolat în Transilvania, care avea să-i înștiințeze pe misionarii maghiari în Transilvania și să-i convingă să-l accepte pe custode ca superior; 13. Până la numirea custodelui, Congregația trebuia să intervină și să aducă la cunoștința provincialului Ungariei și prefectului misiunii transilvane, Stefano de Salinis, necesitatea încetării ostilităților; 14. După numirea custodelui, Congregația trebuia să se îngrijească să trimită anual peste trei misionari reformați italieni, care timp de un an aveau să învețe limba și să se inițieze în administrarea sacramentelor și în predicație pentru ca atât Transilvania să se bazeze pe misionari instruiți, cât și provincia Ungaria să dispună de misionari italieni.[297]

Despre existența tensiunilor la nivelul celor două misiuni articulate în Transilvania, cea romană și cea locală, lăsa să transpară și raportul lui Stefano de Salinis din 1644, care vizibil deranjat de numirea italianului Fulgenzio de Jesi ca și custode și prefect al misiunii transilvănene, invoca insistent prezența primilor misionari bosniaci pe teritoriul Principatului ca urmare a bunăvoinței autorității princiare, precum și posibila tulburare ce ar putea-o produce asupra principelui trimiterea de predicatori italieni, culminând cu punerea în pericol a activității de apostolat, drept pentru care solicita anularea numirii părintelui italian.[298] La 1648, János Norbert Jászkay scria Congregației în urma vizitației realizate în Transilvania, aducând la cunoștința acesteia lipsa *religiosi*-lor maghiari, drept pentru care cu permisiunea nobililor

---

[297] *Ibidem*, vol. II, doc. 458 (1642), pp. 1300-1302.

[298] "Hora essendo stato mandato in quella provincia il padre Fra Fulgentio da Jesi con un breve del pontefice passato per custode e prefetto della missione, il padre Fra Stefano de Salinis Bosnese che fundò quella custodia insieme con suoi compagni ha giudicato far avvisata la Sacra Congregatione de Propaganda Fide, acciò considerando il male che può succeder, se per mala fortuna venisse alle orecchie del principe, e supplicarla con ogni humiltà, si compiaccia di rivocar detto padre Fra Fulgentio e mandarlo in qualche altra parte." *Ibidem*, doc. 498 (1644), p. 1393.

catolici Zsigmónd Kornis și István Haller cerea trimiterea de misionari maghiari în vederea răspândirii credinței catolice și a extirpării ereziei.[299]

La 1649 însuși episcopul de Belgrad scria Congregației despre conflictul puternic existent între franciscanii maghiari și cei bosniaci, un conflict care depășea frontierele Transilvaniei și care nu putea decât să pericliteze misiunea catolică în Principatul calvin. Din acest punct de vedere, Mariano Ibrishimovich recomanda Propagandei să întreprindă măsuri pentru a pune capăt ostilităților, considerând că neexistând nicio cale de compromis, custodia ar trebui lăsată în grija fraților bosniaci din moment ce aceștia dispuneau de argumentul vechimii (fiind primii care intraseră în Transilvania în prima jumătate a secolului al XVII-lea în vederea instituirii unei *reconquiste* catolice).[300]

Pe de altă parte, János Norbert Jászkay revenea în atenția Congregației cu un raport asupra situației custodiei Transilvaniei, menționând faptul că în ciuda numirii părintelui Fulgenzio de Jesi ca și custode și prefect al misiunii transilvănene, acesta nu a fost acceptat nici de franciscanii maghiari, nici de cei bosniaci, drept pentru care a fost nevoit să se retragă la Gheorgheni, unde avea să câștige simpatia

---

[299] *Visitatione facta ac visa Transiluaniae necessitate ipsiusque penuria Hungarorum religiosorum et personarum doctarum, cum communi omnium dictae patriae Catholicorum, praesertim vero illustrissimorum dominorum Sigismundi Cornis et Stephani Haller consensu et petitione supplico apud Eminentissimas et Reverendissimas Dominationes Vestras, quatenus dictae Transiluaniae viris doctis et Hungaris providere dignentur, quibus habitis religio sancta et fides Catholica cum extirpatione haeresum crescat et augmentetur. Ibidem*, vol. III, doc. 593 (1648), p. 1652.

[300] "Nella visita che feci quest'estate per le diocesi d'Agria, mi furono da diversi racontate le molte inconvenienze e gran rumori che quotidianamente occorono in Transiluania tra li padri reformati e li padri Bosnesi, con gravissimo scandalo non solo degll'heretici, m'anco del prencipe istesso, che (com'intendo) s'è preso alcun'ombra da quelle loro liti. Perciò ho giudicato necessario avisar le Signorie Loro Eminentissime acciochè con qualche buon temperamento ponessero fine a queste loro differenze, molto danose alla reputatione della religione Catholica, e propagatione di quella tra quelli continui et indefessi lattratori et obtrectatori di quella. Né essendovi speranza d'alcun aggiustamento tra di loro, sarei di parere che si lasciasse questa custodia alli padri Bosnesi, come quelli, che primi son'entrati, et han' edificato case e monasterii, e levar coloro, che son entrati nelle fatiche loro." *Ibidem*, doc. 631 (1649), p. 1738.

nobilului catolic István Lázár.[301] Tot la 1649, noul custode al Transilvaniei, Modesto de Roma, confirma faptul că predecesorul său, Fulgenzio de Jesi, nu a fost recunoscut ca și custode, iar din cauza ostilităților franciscanilor bosniaci, a fost nevoit să se retragă în scaunul Gheorgheni, unde i s-a oferit adăpost de către nobilul catolic István Lázár, stăpânul teritoriului Lăzarea-Ciuc, desfășurând o activitate de apostolat împreună cu Bertalan Kolozsvári și rămânând în slujba nobilului catolic până la sfârșitul vieții.[302]

La 1655, Kázmér Damokos cerea Congregației trimiterea franciscanilor bosniaci Simon și Bartholomeo Imota în provincia Bosnia-Argentina pe motiv că aceștia constituiau cauza majoră a scandalurilor iscate la nivelul misiunii catolice transilvănene.[303] Cert este faptul că scandalul iscat între franciscanii maghiari și cei bosniaci nu rămăsese în granițele Transilvaniei, ci ajunsese în atenția ministrului general franciscan, astfel că la 1660 Michelangelo Sambuca propunea Congregației ca soluție interzicerea trimiterii altor misionari catolici bosniaci în Principatul transilvan, frații maghiari fiind suficienți pentru a

---

[301] *Tempore illo pater Fulgentius a Giesi de provincia Sanctae Mariae ab archiepiscopo Strigoniensi Emerico Losj dimissus, et Romam veniens, mediis, quibus potuit, novum breve, tam pro custode, quam praefecto missionis dictae Transyluaniae sibi procuravit, quo cum in Transyuaniam veniens, nec a patribus Hungaris, nec a Bosnensibus fuit admissus, nec pro tali susceptus. Hic pater Fulgentius spe frustratus in Gorgeno ad dominum Stephanum Lazar nobilem una cum suis se contulit, quem dictus dominus fovit et recepit, ac eidem penes suam curiam apud unam capellam residentiam ligneam construxit, ubi aliquamdiu mansit, ac peste exorta, eadem cum duobus sociis est extinctus. Ibidem,* doc. 632 (1649), p. 1742.

[302] "Ma nati poi disturbi per causa de padri Bosnesi, non volendolo riconoscer anche loro per tale, né consegnar li soggelli della custodia, infraponendosi alcuni signori Cattholici, il padre Fulgentio sudetto per sedar li rumori si ritirò nella sede di Gyorgyo con li suoi due compagni Ongheri sopradetti sino che haveva altra risposta di Roma. Qui gli fu donato un hospitio dal signor Stefano Lazari, padrone della terra di Saregy, quivi fatte commodità di habitatione collocò il padre Bartolomeo suo compagno." *Ibidem,* doc. 647 (1650-1655), p. 1794.

[303] *Revocare patrem Simonem et Bartholomeum de Imotta in suam provintiam Bosnae-Argentina, cum causa fuerint maximi scandali. Ibidem,* doc. 774 (1655), p. 2069.

asigura buna desfășurare a activității de apostolat.[304] La 1665, când Modesto de Roma scria din nou Congregației cu privire la tulburările create de frații bosniaci concentrați cu precădere în conventul de la Călugăreni, acesta ridica un aspect problematic al raportului dintre Roma și misiunile locale din Principatul calvin: refuzul categoric de a recunoaște un superior în custodele și prefectul misiunii transilvănene trimis de Propagandă.[305]

La rândul lor, franciscanii bosniaci invocau argumentul deschiderii oficiale a misiunii catolice locale prin privilegiul acordat de principe, drept pentru care în contextul ostilităților crescânde, aceștia cereau Congregației să confirme privilegiile princiare, ceea ce ar fi consolidat prezența misionarilor bosniaci și ar fi diminuat posibilitatea trimiterii altor *operarii* în via Domnului de către Roma.[306]

La 1656 Simote de Imota scria din Călugăreni Congregației despre tulburările create de Kázmér Damokos[307], în timp ce Modesto de Roma

---

[304] "La custodia di Transiluania fluttuando da tanto tempo nelle discordie che vi passano, con scandalo del secolo e molto discapito del servitio di Dio, per la disparità delle nationi de frati Ungari e Bosnesi, non potendo repararsi in altra maniera, se non con la prohibitione che i Bosnesi non vadano più ad habitare in quelle parti, ordino con questa strettamente alla Paternità Vostra che da qui avanti non mandi nessun frate suddito suo chi sia a quella custodia, e chi havesse ardito di conferirsi colà per proprio capriccio, senza legitima obedienza e sotto qualsivoglia pretesto, lo richiami subito in dietro e castighi come merita secondo le leggi della religione, persuadendomi che in questo modo si levaranno i motivi delle dissidie, tanto più che (come intendo) i frati Ungari di detta custodia sono sufficienti per la propagatione d'essa, non havendo più bisogno dell'aiuto de frati Bosnesi." *Ibidem*, doc. 852/a (1660), p. 2304.

[305] *Ibidem*, vol. IV, doc. 890 (1665), pp. 2431-2432.

[306] "Pertanto supplicano a Sua Santità a degnarsi benevolmente confermare con un breve li privilegii delli prencipi sopranominati, come chiaramente si vede nelli medesimi privilegii, gratiosamente concessi dalli prencipi, aciò niuno ardisca di perturbare li padri Bosnesi, aciochè in una simile impresa megglio attendino al profitto et propagatione della fede Catholica, et siino più ferventi nel serviggio di Dio. Et il prenominato luogo si serve per poter imparar megglio la lingua Latina et Ungarica al serviggio delle parochie, che si ritrovano sotto li Turchi nelle parti d'Vngaria, perché non ammettano altri sacerdoti dal altro regno o stato." *Ibidem*, doc. 894 (1666), p. 2441.

[307] *Consentiose debemus certificare Suas Eminentissimas Dominationes de statu nostro et propagationis fidei Catholicae hic in Transyluania, quomodo propter patrem Casimirum Damokos de Szoata multa damna et scandala passi sumus, nos et tota religio Catholica. Ibidem*, vol. III, doc. 790 (1656), p. 2114.

scria Congregației la 1665 despre abuzurile comise de observanții bosniaci, în frunte cu Simone de Imota.[308] Despre aceleași rivalități amintea un an mai târziu și minoritul maghiar István Taplóczai, cerând Congregației *de Propaganda Fide* să interzică accesul bosniacilor în custodie și să acorde o pedeapsă lui Simone de Imota pentru a fi autorul tuturor tulburărilor.[309] De unde aceste rivalități? Modesto de Roma oferea o explicație interesantă pentru posibila alungare a bosniacilor de la Călugăreni cu scopul de a pune capăt tensiunii; potrivit acesteia, frații maghiari ar fi asistat spiritual populația catolică prin intermediul predicației, în vreme ce bosniacii ar fi trăit doar din donații, neaducând roade în propagarea catolicismului.[310] Despre preluarea conventului din Călugăreni, precum și despre alungarea minoriților bosniaci de către franciscanii maghiari amintea în raportul său și Francesco de Bagnaluca.[311] Despre ostilități se poate vorbi și în rândul franciscanilor bosniaci, așa cum o demonstra mărturia lui Stefano de Lopara privind rivalitățile ce puteau periclita buna desfășurare a misiunilor.[312]

Cu precădere după atacul tătarilor și evenimentele din 1666, avem de-a face cu o suprapunere a misiunii moldovene și a celei transilvănene, misionarii transilvăneni plângându-se în repetate rânduri de tulburările

---

308 "Con altra mia per un frate di queste parti diedi raguaglio a quella Sacra Congregatione dell'eccessi commessi da alcuni padri dell'osservanza della provincia di Bosna [...] e perché hor viene a Roma il padre Simone d'Immota della sudetta provincia di Bosna, notifico a Vostra Signoria Illustrissima questo esser il capo e fomento d'ogni dissentione". *Ibidem*, vol. IV, doc. 893 (1665), p. 2439.

309 *Tales patres Bosnenses non permittere amplius ad hanc custodiam accedere, et patrem Simonem ab Imotta perpetuo retinere et punire dignentur, tanquam authorem omnium disturbiorum. Ibidem*, doc. 904 (1666), p. 2462.

310 "Ma gli frati nativi, da quali ricevono gl'aiuti spirituali di predicationi, e da Bosnesi il solo mendicare, senza frutto alcuno". *Ibidem*, doc. 907 (1666), p. 2470.

311 "Questi giorni ho sentito d'un padre Bosnese, il quale è stato in Transilvania, dice che se fa gran male per quel convento di Czik [...] quelli Cattolici signori non vogliono concedere ai Bosnesi e loro vogliono pigliar, credetemi Padre, che in poco giorni si se non accomodaranno, saramo scaciati tutti gli frati fora". *Ibidem*, vol. II, doc. 455 (1642), p. 1290.

312 "Far la pace tra i nostri padri in Bosna perchè si adeso non se farà mai non sarà ma ruina della christianità in quella povera nostra provincia". *Ibidem*, doc. 346 (1639), p. 1027.

iscate de frații conventuali de la est de Carpați și cerând deci Congregației limitarea acestora la activitatea de apostolat în Moldova.[313]

Lucian Periș a opinat că cea mai compactă și organizată reacție antiprotestantă în Transilvania secolului al XVII-lea a venit din partea ordinului iezuit; conform părerii regretatului istoric, acesta a fost principalul element care a asigurat „readucerea" „credincioșilor" la catolicism, favorizând integrarea Principatului în marea mișcare a Reformei catolice.[314] Sosirea iezuiților în Transilvania a concis cu înființarea de școli (colegiile de la Alba-Iulia și Cluj), frecventate îndeosebi de fiii nobililor care aveau să faciliteze popularizarea idealurilor religioase post-tridentine și să-și aducă propria contribuție în cultivarea noilor curente culturale și religioase, stând la baza gândirii moderne.[315]

Considerăm totuși exacerbat rolul pe care Lucian Periș l-a atribuit ordinului iezuit în ecuația Contrareformei pe teritoriul Transilvaniei (secolul al XVII-lea), din moment ce domnia sa însăși atrăgea atenția asupra persecuțiilor la adresa Bisericii romane și, implicit, la adresa iezuiților.[316] În primul rând, trebuie menționat faptul că politica provincialului Austriei, Maggio, fidel împăratului Austriei, dar în opoziție fățișă cu deținătorul legitim al coroanei Ungariei, a constituit o lungă perioadă de timp un impediment major în sosirea primilor iezuiți în Transilvania dinspre Austria; este bine cunoscut faptul că primul misionar iezuit, János Leleszi, a ajuns în spațiul transilvănean la 1579,

---

[313] *His nostris Eminentissimis Dominationibus Vestris humillimam porrigimus supplicationem ad suumque patrocinium confugius, exorando, ut nos et nostrum custodiam pauperculam defendere dignentur, nam sunt hic vel quatuor fratres conventuales, qui magnam molestiam, confusionemet sacrae religioni et toti Catholico Statui faciunt, qui suam missionem in Moldauia deserentes, in nostra custodia divagantur, sine superiore, sine conventu, sine habitu religioso ad instar mercatorum cum magno scandalo et offensione Catholicorum, quos nec reverendissimus vicarius generalis potest compescere, prout et ipse super hoc negotio informabit Sacram Congregationem. Ibidem,* vol. IV, doc. 1031 (1685), p. 2799.

[314] Periș, *Le missioni gesuite,* p. 23.

[315] *Ibidem*.

[316] Idem, *I cattolici*, pp. 139-146; Idem, *Prezențe catolice*, pp. 50-64.

venind dinspre Eger. În aceeași ordine de idei, nu trebuie trecut cu vederea că după devastarea colegiului iezuit din Cluj (1602-1603), la Alba-Iulia a funcționat singurul seminar menit să asigure educația tinerilor catolici. Acestora se adaugă și faptul că din anul 1635 vorbim despre reculul Companiei lui Iisus, principalele sale atribuții căzând în sarcina Fiilor Spirituali ai Sfântului Francisc. Confruntați cu realitatea locală și nevoiți în permanență să-și adapteze discursul și strategiile misionare, au putut iezuiții forma o conștiință catolică ghidată de preceptele tridentine? Oare nu era prioritară restaurarea, recuperarea pozițiilor pierdute de catolicism în detrimentul mișcării reformatoare, mai degrabă decât reformarea catolicismului tradițional?[317]

De asemenea, considerăm forțată ideea istoricului potrivit căreia *„în cazul Transilvaniei se poate vorbi deopotrivă despre o Reformă catolică, inițiată și sprijinită de Casa de Habsburg, patronată de o parte a nobilimii transilvănene rămase catolică și consolidată prin activitatea ordinelor catolice prezente în Principatul calvin al secolului al XVII-lea (franciscani, iezuiți)"*[318]. Suntem de părere că în Transilvania calvină a secolului al XVII-lea se poate vorbi despre o Contrareformă, deci despre o contracarare a acțiunii protestante și despre o restaurare a catolicismului tradițional, nu despre reformarea acestuia, începuturile Reformei catolice în Principat fiind legate direct de impunerea stăpânirii habsburgice.

Numărul misionarilor iezuiți activi în spațiul transilvănean a crescut considerabil după ce împăratul Austriei a consimțit ca garnizoanele cezaro-crăiești să fie însoțite de preoți militari (*castrenses capellani*); misiuni noi aveau să fie deschise la Sibiu, Brașov și Făgăraș, au fost consolidate cele vechi și școlile de la Cluj, Alba-Iulia și Odorhei, iar ca urmare a sprijinului prelatului Szecseny, Compania lui Iisus și-a

[317] În încercarea sa de a oferi o periodizare a istoriei ordinului iezuit în Ungaria și Transilvania, istoricul maghiar László Velics distinge trei etape fundamentale: 1. Intervalul cronologic 1560-1610 (*Primae fundationes et oppositiones*); 2. Perioada 1610-1690 (*Tempus propagationis*); 3. Intervalul cronologic 1690-1773 (*Aetas aurea et suppressionis*). Rus (recenzor), Lucian Periș, p. 339.

[318] Periș, *Le missioni gesuite*, p. 21.

recăpătat dreptul de a purta veșmintele specifice.[319] Primele inițiative de materializare a renașterii catolice în spațiul transilvănean au adus în prim-plan figura iezuitului morav Rudolph Bzenszky, un susținător fervent al reformării catolicismului în deplină concordanță cu decretele tridentine.[320]Într-o epocă marcată vizibil de lipsa personalului ecleziastic, numărul sufletelor care puteau fi convertite era prea mare: se putea astfel da crezare informațiilor furnizate de misionarii catolici potrivit cărora era posibilă găsirea unui număr de suflete de convertit chiar de zece ori mai mare decât numărul *religiosi*-lor. Ceea ce lipsea era sprijinul autorității centrale și al structurilor ecleziastice care puteau da dovadă de generozitate: pentru grația patronilor spirituali s-a dat o luptă acerbă din care franciscanii au ieșit învingători.[321]

---

319 Rus (recenzor), Lucian Periș, p. 340.
320 Idem, *P. Rudolphi Bzenszky*, p. 296.
321 Tóth, *Ordini di missione*, p. 194.

CAPITOLUL 6
DISCURS MISIONAR CATOLIC ÎN TRANSILVANIA CALVINĂ A SECOLULUI AL XVII-LEA

6.1. Definind identitatea catolică și imaginând alteritatea confesională. Literatura misionară catolică în Transilvania secolului al XVII-lea și importanța sa ca sursă documentară

Marea diferență care a existat între misionarul catolic și predicator a rezidat în absența monumentelor misionare de tipul predicilor scrise, tipărite și reorientarea spre surse de altă factură. Este vorba despre serii diferite de documente, toate de pertinență misionară: scrisori, relatări manuscrise aparținând misionarilor sau observatorilor externi pentru a face cunoscută superiorilor situația apostolatului și pentru edificarea confraților; puține, dar importante reflecții asupra metodei, concepute ca sistematizări autonome, abundând în întrebări și soluții exemplare destinate celor care se aflau în misiune; prescripții, recomandări din partea superiorilor; relatări tipărite și biografii; și, foarte rare, modele pentru predici, elaborate de misionari în folosul altor misionari, toate acestea putând fi reunite sub cupola literaturii misionare.[1] Nu este aproape niciodată posibil să operăm o distincție netă relativă la conținutul surselor, deoarece sub veșmântul narativ, scrisori și relatări manuscrise pot ascunde numeroase informații asupra criteriilor de lucru adoptate, împărtășind în parte funcția puținelor texte cu caracter declarat

[1] Bernadette Majorana, "Missionarius/Concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo)", în *Aevum*, an 73, Fasc. 3 (septembrie-decembrie 1999), p. 808.

de precepte. Aceeași fizionomie hibridă, tehnico-descriptivă și celebrativă la un moment dat, o au relațiile tipărite și *vitae*-le.[2]

Până în prima jumătate a secolului al XVI-lea, literatura franciscană s-a bucurat în Europa de un bilanț triumfal, aspect ce sublinia facilitatea predicației, succesul activității misionare, disponibilitatea populațiilor indigene de a primi noua religie, precum și absența rezistenței.[3] Din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, literatura franciscană a fost înlocuită de cea iezuită; succesul iezuiților a depins nu doar de înflorirea vocației misionare, ci și de rapida răspândire a noțiunii de „Indiile din interior" ("questa isola sarà la mia India").[4]

Relatările misionare nu trebuie judecate după principiul adevărat/fals, dar nici după criteriul exhaustiv al descrierii fidele a realității versus al intenției de edificare și de propagandă. Analiza rapoartelor misionare nu trebuie să neglijeze nici tensiunea scrierii, excursul autobiografic, aplecarea discursului înspre comunicarea unor certitudini, manifestări de entuziasm și de exaltare.[5] Sursele misionare (cu excepția modelelor de predici) redau nu textul verbal al discursului pronunțat, nu ceea ce a fost spus, ci cum a fost spus și cum a fost receptat, în singularitatea unui timp și a unui loc dat, permițând prin aceasta recuperarea funcției de susținere (*fulcro*) asigurată de cuvântul redat prin predică.

Reconstituirea modului în care predica a fost spusă și a fost receptată variază de la predică la predică, din fiecare experiență predicativă redată de surse putând apărea diferiți factori, în măsură

---

[2] *Ibidem*, p. 809.

[3] Prosperi, *Tribunali*, pp. 564-565.

[4] Textele misionarilor catolici au reprezentat pe de o parte, o sursă de a vedea lucrurile cu propriii ochi, iar pe de altă parte, de a vedea instrumentele de care dispuneau aceștia pentru a spori eficacitatea intervenției lor, divulgând tocmai modul de a percepe realitatea locală. Pe acest teren, contribuția originală a iezuiților a fost reprezentată de stilul „dulce", de insistența asupra gradualității proceselor, de atenția față de cucerirea încrederii populațiilor-țintă mai degrabă decât față de impunerea interdicțiilor ca urmare a respectării stricte a preceptelor tridentine. În acest aspect a rezidat succesul operei misionare, practicile locale continuând să existe, conservându-se în ciuda intervenției disciplinare/de corectare. *Ibidem*, pp. 566, 610.

[5] Roscioni, *Il desiderio delle Indie*, p. 5.

variabilă: intenția persuasivă și impactul asupra auditoriului; acțiunea mimico-gestuală; calitatea vocii și utilizarea sa; cântecul și muzica; utilizarea de elemente materiale în cadrul acțiunilor (imagini precum crucifixul, statuetele cu Hristos și Fecioara, simbolurile suferinței; veșminte și diferite însemne ale penitenței sau ale bucuriei).[6] Aproape de fiecare dată era indicat contextul în care experiența oratorică prindea contur: locul, spațiul închis sau deschis, ora, intensitatea luminii, întunericul, gradul de liniște, zgomotul, precum și *corpus*-ul de credincioși în compoziția și dispoziția fizică, starea de spirit, elementele de deranj, condițiile meteorologice.[7] Toate acestea nu erau elemente lipsite de relevanță din moment ce documentau experiența trăită de credincioși: acțiunile, cuvintele, gesturile aparțineau și lor.

Exista însă un tipar ce trebuia urmat în vederea elaborării unei relatări, în cazul de față, a unei mărturii aparținând unui misionar? Potrivit opiniei lui Peter d'Agostino, există trei factori care au influențat alcătuirea rapoartelor misionarilor catolici: descoperirea „sălbăticiei" în Lumea Nouă; întâlnirea cu „necreștinii" în afara Europei și reformularea „ortodoxiei" catolice după Conciliul din Trento.[8] Cu siguranță exista o tradiție privitoare la relatări, la ce anume trebuia văzut și cum anume trebuia consemnat, dar modelele erau la fel de diferite precum tipurile de călători; în timp ce marinarii, neguțătorii, soldații, oamenii dedicați studiului și gentilomii în căutare de instrucție insistau asupra observării obiceiurilor, schimburilor economice, sistemelor de administrare a justiției, taxelor, sărbătorilor, riturilor și ceremoniilor, misionarii preferau să povestească despre lumi „diferite", manifestând o curiozitate aparte față de diversitatea popoarelor, a obiceiurilor și a credințelor religioase.[9]

Rapoartele, traduse rapid în numeroase limbi, insistau îndeosebi asupra dificultăților activității misionare, asupra riscurilor presupuse de

---

[6] Majorana, *Missionarius/Concionator*, p. 811.
[7] *Ibidem.*
[8] Peter d'Agostino, "Orthodoxy or Decorum? Missionary Discourse, Religious Representations, and Historical Knowledge", în *Church History*, vol. 72, nr. 4 (2003), p. 706.
[9] Amelang, *Omul baroc*, pp. 181-182; Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuri ale alterității*, ediția a II-a, Editura Paralela 45, Pitești, 2002, p. 33.

călătoriile lungi, asupra contactului cu populațiile sălbatice (apostolatul în rândul „inamicilor eretici"), dar și asupra semnelor succesului, dovadă incontestabilă a progresului misiunii și a „viitorului glorios" al Bisericii catolice.[10] Literatura misionară catolică provenind din secolul al XVII-lea a pus în evidență un aspect important: misionarii au fost nevoiți să se ocupe de numeroase probleme care nu țineau doar de conceptul de „erezie"-de la „cruciada teologică" în orașele ostile la instruirea poporului în principalele chestiuni de credință și la furnizarea asistenței spirituale către o societate săracă și ignorantă (analfabetă).[11] Istoria misiunilor catolice a fost fără îndoială o istorie a pericolelor înfruntate, a strategiilor adoptate, a salvărilor miraculoase.[12]

Un număr mare de rapoarte ale misionarilor aminteau dificultățile pe care aceștia le-au întâmpinat în călătoria lor spre spațiul misionar (tulburări politice, boli, atacuri, jafuri) și modul în care au reușit să le depășească în vederea atingerii scopurilor cu care au fost investiți (grația divină, binecuvântarea acordată de suveranul pontif). Includerea unor astfel de detalii este în măsură să completeze portretul „bunului catolic" care doar prin credință și obediență era capabil să învingă barierele și să depășească obstacolele. Un exemplu în acest sens este oferit de raportul lui Simone Matkovich adresat Congregației *de Propaganda Fide,* menționând că în calitate de prim misionar în Slavonia și Ungaria otomană pentru a menține și extinde credința romană, a suferit nenumărate persecuții și tulburări din partea „ereticilor", iar de mai multe ori, răni mortale, fiind vindecat de fiecare dată în mod miraculos.[13] Același Simone Matkovich sublinia că în teritoriile otomane era

[10] Broggio, *Evangelizzare il mondo*, p. 58.
[11] Prosperi, *Tribunali*, p. 552.
[12] Roscioni, *Il desiderio delle Indie*, p. 70.
[13] "Don Simone Giovanni Mattheocouich sacerdote Bosnese e primo missionario nella Slauonia et Vngaria sotto il Turco mandato da doi sommi pontifici di felice memoria Paolo V e Gregorio XV per mantenere e propagare la fede de Christo, dove havendo patito innumerabili persecutioni dagl'heretici et molti tormenti e carcere, e più volte ferite mortali dalle quali come d'ogni altra cosa è stato mirabilmente preservato dall'omnipotente mano de Dio". Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 105 (1631), p. 358.

imposibilă pătrunderea fără a se pune în pericolul de a-și pierde viața.[14] Despre nedreptățile suferite de *religiosi* amintea în raportul său către Congregație și Vincenzo Pinieri de Montefiascone, misionarii fiind considerați instigatori la revolte și tulburători ai păcii, astfel că de cele mai multe ori li se refuza oferirea unui adăpost la finalul călătoriei misionare și poposirea în teritoriul de misionariat, erau maltratați, aplicându-li-se pedepse corporale sau erau jefuiți de soldați (uneori chiar de soldații din armata imperială, în mare număr protestanți).[15] La 1634 Fra Bonaventura de Genova scria Congregației despre obstacolele de neimaginat și de nedescris întâmpinate în lunga și cruda călătorie misionară spre Ungaria otomană și Transilvania, căzând de multe ori în mâinile ucigașilor, iar în cele din urmă reușind să găsească siguranța și pacea pe lângă cardinalul Pázmány.[16]

Ce se petrecea însă după ce misionarul ajungea în teritoriu? Ce anume îl interesa în vederea asigurării succesului misiunii catolice?

---

[14] "Avertendo che il suo viaggio solito d'Vngaria per via dell'impero è vietato dalli Turchi per sospetto et interesse di stato, et è impossibile da quella parte penetrar in quelli paesi, senza evidente pericolo di vita." *Ibidem,* doc. 112 (1631), p. 373.

[15] "Quanto poi in questi disturbi habbino passato i poveri religiosi, nissuno potrebbe crederlo, se non chi l'ha veduto e provato, basta solo a dire, che quando gl'heretici vedevano un religioso, tutti uno ore dicebant, che per causa di lui era questa guerra, che altro non si pretendeva che levar gli le loro chiese, et predicanti, ma che non sarebbe riuscito in questa maniera, e beato si teneva chi peggio poteva maltrattare li poveri religiosi, a quali s'occorreva viaggiare se le negava l'hospitio per l'alloggio, et era di mestiero in tempo d'inverno di grandissime nevi e giacci dormire sub Dio. Altri poi sono stati spogliati fino degli proprii habiti, altri percossi e battuti e chi in un modo, e chi in un altro maltrattati. Sono stato ancor io con li compagni tanto nè viaggi di Cassouia, come in altre occasioni soppravenuto da soldati, quali benchè fussero cesariani, erano però la maggior parte, per non dir tutti, heretici, e d'altro richiesto de danari e risposto di non avere, com'era la verità, et nemo dat, quid non habet, fattoci la cerca adosso, e non havendone trovati, spogliaro il mio compagno della propria pelliccia, a me non la pigliaro, perchè non l'havevo." *Ibidem,* doc. 114 (1631), p. 385.

[16] "Immaginabili non che dicibilessi travagli, incommodi e dispendii che in questo nostro longo e crutioso viaggio habbiam sofferto pur al fine campati dalla peste e guerra ottenuta più volta apena la vita in gratia d'agl'assasini, quel pietosissimo Signore che suol radolcir le pene e mitigar i disaggi a suoi servi ci ha fatto trovar quiete e riposo nel sicuro porto della benignità e clemenza del eminentissimo cardinal Pasmani". *Ibidem,* doc. 139 (1634), p. 472.

Cu siguranță primul obiectiv al misionarului era „dobândirea autorității” prin stabilirea unui raport clar cu puterea și prin răsturnarea raporturilor de forță nefavorabile.[17] În virtutea exercitării ministerului pentru care au fost trimiși de Sfântul Scaun sau de Congregația *de Propaganda Fide*, fie că vorbim despre episcopul catolic, fie de vicarul apostolic, fie de misionar, era necesară înfățișarea la domnie cu actele de numire (bule, breve papale), întrucât doar prin acestea se asigura investirea predicatorului catolic de către autoritatea centrală cu facultățile necesare cultului, adică jurisdicția *in spiritualibus* asupra populației catolice.[18] Relevantă în acest sens se dovedește cererea minoriților Francesco Antonio de San Felice și Angelo de Sonnino adresată Congregației *de Propaganda Fide* în vederea procurării de scrisori (acte de numire) de la principele Poloniei pentru principele Transilvaniei, respectiv domnitorii Valahiei și Moldovei. Ceea ce surprinde este mențiunea misionarilor legată de scrisoarea adresată principelui Transilvaniei, al cărei conținut trebuia să sublinieze încă o dată liberul exercițiu religios: „să nu împiedice, ci să poruncească să nu fim agresați în administrarea serviciilor divine catolicilor noștri”[19]. În același an, Fulgenzio de Jesi solicita Congregației să fie trimis misionar în Ungaria otomană, dar să i se acorde facultatea necesară pentru a putea predica pretutindeni „adevărata credință” și pentru a putea „readuce” în cadrul Bisericii romane pe cei care prin „erorile” lor s-au separat de catolicism.[20] La 1634, Francesco Leone de Modica scria Congregației despre înaintarea sa spre Transilvania și despre faptul că aștepta salvconductul din partea

---

[17] Amelang, *Omul baroc*, p. 190.

[18] Barbu, *Purgatoriul misionarilor,* p. 142.

[19] “Che ci procurino tre lettere dal re di Polonia, una al prencipe di Transiluania, il cui contenuto sarrà non s’impedisca, ma che commandi che non siamo molestati nel ministrare alli nostri Cattolici, una al prencipe di Valachia et un’altra al principe di Moldauia in nostra raccomandatione”. Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 143 (1634), p. 483.

[20] “Fra Fulgentio da Jesi […] humilmente adimanda di esser mandato missionario con le facoltà che a tali se sogliono concedere, per poter ivi predicare a tutti la vera fide et ridurre alla Santa Romana Chiesa quelli che con li loro errori si sono separati.” *Ibidem,* doc. 145 (1634), p. 489.

principelui calvin, act fără de care *religiosi*-inu puteau intra în Principat.[21] La 1643, călătorind spre Transilvania, scria Congregației despre popasul făcut la Viena și despre procurarea unui salvconduct din partea Curții imperiale în vederea desfășurării activității de apostolat în Transilvania.[22]

Sigur că nu se poate ignora un alt aspect, acela al relatării misionare ca instrument de informare a autorităților superioare pentru a determina intervenția disciplinară. Obiectivul principal al rapoartelor era acela de a furniza Congregației *de Propaganda Fide* un bilanț al situației catolicismului din Transilvania, astfel încât relatările și corespondența misionară începeau să dobândească în această perioadă un caracter eminamente administrativ.[23] Misionarii erau interesați în primul rând de numărul credincioșilor catolici și de modul în care erau distribuiți în teritoriu. Cu siguranță datele furnizate de misionari nu trebuie preluate *ad litteram*, necesitând o interpretare critică, dar compararea lor este în măsură să ilustreze aspecte importante privind situația catolicilor din Transilvania. De exemplu, ușoara scădere înregistrată în numărul catolicilor de-a lungul secolului poate fi pusă pe seama mai multor factori, de la convertirea la diferitele ramuri ale Reformei (luteranism, calvinism, unitarianism) până la evoluțiile politice și atacurile din partea tătarilor, vicisitudinile naturii, recoltele proaste, foametea și epidemiile, ceea ce a determinat fie pierderile de vieți omenești, fie retragerea populației și refugiul acesteia în Moldova, respectiv în teritoriile vecine.[24]

---

21 "Io in questa città (n.a. Zathmar) pochi giorni mi tratteren irò, mentre spero entrar in Transilvania, ove più dell'Ungaria è necessità di sacerdoti. Sto aspettando il passaporto da quel prencipe Calvenista, senza il quale religiosi non possono entrare". *Ibidem,* doc. 156 (1634), p. 516.

22 "Quattro giorni sono che arivai qui in Vienna, dove ho ritrovato et visitato l'illustrissimo arcivescovo di Strigonio, et l'illustrissimo cancelliero di Vngaria, con altri vescovi di quel regno, quali tutto hanno hauto a caro la mia venuta et anco istruttomi di quanto devo fare per la sicurezza del viaggio, et per poter stare in Transiluania, con havermi anco procurato da Sua Maestà Cesarea il passaporto et salvo condotto". *Ibidem,* vol. II, doc. 483 (1643), p. 1355.

23 Ferro, *I missionari*, p. 66.

24 Pilat, *Comunități tăcute,* pp. 82-83.

Cui se adresau misionarii catolici activi în Transilvania secolului al XVII-lea? La 1636, Stefano de Lopara specifica faptul că în teritoriile aflate sub dominație otomană, mai ales în Transilvania, se aflau numeroase biserici catolice și convente franciscane, dar care au fost distruse de „eretici”.[25] Rapoartele misionarilor sunt în linii mari generoase cu prezentarea numărului de credincioși catolici din zonele vizate de acțiunea contrareformatoare a Romei. Potrivit unor statistici, în intervalul 1571-1605 exista următoarea distribuție a catolicilor în Transilvania: Secuime-40.000 de suflete; Cluj-300-400 de suflete; Alba-Iulia-300 de familii catolice; Oradea-2500-3000 de credincioși.[26] Se pare că și în cadrul acestor puncte de activitate misionară, predicatorii catolici s-au adresat cu precădere nobililor catolici (care erau și cei mai importanți susținători ai fraților) și bolnavilor (dat fiind faptul că deciziile dietale interziceau clar orice formă de prozelitism și propagandă religioasă).[27]

În secolul al XVII-lea, ținta principală a misionarilor catolici aflați pe teritoriul Transilvaniei era fără îndoială populația din Secuime, cu mențiunea că doar trei scaune erau majoritar catolice (Ciuc, Gheorgheni,

---

[25] *Et idem praedictus orator humiliter exponit Eminentiis Vestris, quatenus multae ecclesiae catholicae et multi conventus ordinis fratum minorum observantium in illis partibus haereticorum, praecipue in Transiluania a multis annis circa 80 tam a Turcis, quam ab haereticis funditus sunt destructae.* Tóth,*Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 221 (1636), p. 678.

[26] Barbu, *Purgatoriul misionarilor*, p. 61.

[27] *De excursionibus nostrorum. Et praecipua est visitatio horum et aliorum non nominatorum dominorum quovis anno fieri solita. Ad funera diversorum nobilium frequenter etiam, ubi semper praeter exequias concio haberi solet. Ad infirmos varios in regno dispersos, et hoc frequentius, ita, ut nonnunquam contingat per aliquot menses, vix duobus diebus simul esse utros que patres domi; sed alternatim ad eos excurrere cogantur. In majoribus festis Christi Domini et Beatissimae Matris in Kortvelyfaia 17 milliaribus dissito loco ad dominam Balintithianam fere semperae grotantem. Vel in Adamos etiam 7 milliarium ad dominum Sulyog. Ad dominos patronos etiam saepe. In Jegeno pagum duorum milliarium. In Vallem Catholicam vocitatem locum ad S. Benedictum domini Francisci Kornis castellum, ubi catholici passim habitant. In Olahfenes uno milliari dissito. In Tottfalu medio milliari. In Bacz medio milliari. In Papfalva medio milliari. In Gernieseg 5 milliarium etc. Possunt ire etiam in Siculiam, sed in certa parte illius sacerdotes malae vitae timent bonos monitore sacre formationem; ideoque timendum, ne accusentur esse IESUitae, quodillis commune est jactare de quocunque bonae vitae sacerdote. Caeterum in magnis festivitatibus conantur tamen uterque patrum esse domi, propter accursum confitentium. Monumenta comitialia regni Transsylvaniae,* vol. XV (1669-1674), Magyar Tudományos Akad. Kőnyvkiadó Hivatala, Budapest, 1892, p. 484.

Cașin), celelalte patru-Odorhei, Chizd, Orbai, Arieș-fiind mixte din punct de vedere confesional (catolici, calvini, unitarieni)(anexa 6).[28] O demonstrează și observația prefectului misiunilor catolice din Principat, Fulgenzio de Jesi, potrivit căreia în acea parte a Transilvaniei exista un mare număr de catolici.[29] La 1629 János Nagyajtai Darko/Giovanni Darko Transilvăneanul scria Congregației cu privire la situația populației din Secuime, singura grupare catolică compactă din Principat. Făcând referire la scaunele Odorhei, Sfântul Gheorghe, Chizd și Orbai, acesta menționa prezența a 6 preoți și a 18 parohii catolice (3 fiind convertite recent la calvinism).[30] În ceea ce privea scaunul Ciuc și Gheorgheni, János Nagyajtai Darko distingea 23 de parohii cu un număr de 20.000 de suflete și 9 preoți, în timp ce în Odorhei și Mureș, mai puteau fi identificate 16 parohii catolice ce numărau 8-9.000 de suflete și 3 preoți, ceea ce însemna că la momentul anului 1629 comunitatea catolică din Secuime număra un total de 39 de parohii, 12 preoți și 29.000 de suflete.[31] În afara Secuimii, situația era mai mult decât grăitoare pentru succesul extraordinar înregistrat de Reforma lui Luther în Transilvania, ceea ce făcea din Principat o *terra* unică pe harta protestantismului european: la Cluj rămăseseră la acel moment 3 parohii catolice, dar lipsite de preoți.[32]

La 1635, provincialul Transilvaniei, Francesco Antonio de San Felice, rescria Congregației despre intenția sa de a intra în Transilvania dinspre Moldova, putând ajunge cu ușurință în Secuime, așa cum se stabilise la Roma, înainte de plecarea spre teritoriile de misionariat, dar amintea modificările survenite; dat fiind faptul că însoțitorul său era provincialul Ungariei, Angelo Petricca de Soninno, intrarea în Principatul

---

[28] *Siculi habent 7 regiones, quas ipsi sedes appellant, pagis amplis et frequentissimis refertas, ut terra reliqua Transylvana, maxime ab Hungaris habitata videatur respective desolata. Ex his sedibus tres, Czik, Gyergyo, Kaszony sunt integre catholicae: 4 aliae, Udvarhely, Kisdi, Orbaj, Aranyas, mixtam habent haeresin calvinianam et alicubi etiam arianam. Ibidem*, p. 494.

[29] "In quel tratto della Transilvania v'è gran numero di Cattolici. Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 132 (1633), p. 451.

[30] Idem, *Relationes*, doc. 25 (1629), p. 238.

[31] *Ibidem.*

[32] *Ibidem*, p. 239.

calvin urma a se face dinspre regatul Sfântului Ștefan.[33] Minoritul Stefano de Lopara constata în anul 1636 existența unui număr mare de catolici în Transilvania, concentrați cu precădere în cele trei scaune secuiești.[34]

La 1638 Stefano de Salinis revenea cu un raport detaliat adresat Congregației după ce făcuse o vizită apostolică în Secuime, asupra parohiilor existente în această parte a Principatului. Relatarea se dovedește a fi deosebit de importantă, deoarece marchează trecerea de la o realitate misionară proiectată de *Propaganda*, deci cunoscută indirect, în parte, la realitatea misionară trăită, întâlnită în teritoriu, consemnându-se existența a 19 parohii catolice în scaunul Ciuc, însumând un număr total de 4.606 credincioși: Nagykászon/Plăieșii de Jos (avându-l ca preot parohial pe István Rakosi și însumând 150 suflete), Kászonújfalu/Cașinu Nou (avându-l ca preot parohial pe István Faber și numărând 90 de suflete), Koszmás/Cozmeni (cu 4 filiale-Lázárfalva/Lăzărești, Tusnád/Tușnad, Szent Kereszt, Verebes, avându-l ca preot parohial pe Imre Siket și însumând 436 suflete), Szent Martón/Sînmartin (avându-l ca preot parohial pe János Gelerd și numărând 260 suflete), Szent György/Ciusîngeorgiu (avându-l ca preot parohial pe Petru Sutoris și numărând 570 de suflete), Menasag/Armășeni (unde era preot parohial Petru Czomortani, cu 90 de suflete), Mindszent/Misentea (fără preot parohial, având 100 de suflete), Szent Lélek/Leliceni (avându-l ca preot parohial pe Petru Barlogh și numărând 100 de suflete), Szent Simon/Sînsimion (avându-l ca preot parohial pe Matheas Francze și însumând 112 suflete), Szent Imre/Sîntimbru (avându-l ca preot parohial pe János Isaak și

---

[33] "Gli scrissi per la prima di Vienna come io ero resoluto d'andarme dritto in Transiluania per la strada di Moldauia e questo perché nel tempo che correva nel imparare la lingua Ungara, si poteva ministrare alli nostri, e giovare agl'esteri sapendosi quella lingua, oltre che si veniva senza delatione alcuna ad obedire alla Sacra Congregatione essendo la sudetta provincia inclusa nella nostra missione, et essendome ivi conosciuto si poteva da quella parte andare nelli Siculi come s'era appuntato in Roma, che però essendo il padre Soninno determinato di fare la strada d'Ungaria, perché come provinciale di detta provincia poteva prendere qualche monastero, et a poco a poco dilatarsi". Idem, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 196 (1635), p. 613.

[34] "In Transilvania sono molti Cattolici e massimamente nelle 3 sedi de Sicoli". *Ibidem*, doc. 223 (1636), p. 689.

numărând 122 de suflete), Szent Király/Sîncrăieni (fără preot parohial, cu 136 de suflete), Somlyó/Șumuleu-Ciuc (cu 4 filiale-Szereda, Tapolczan, Vardófalva și Csomortán – avându-l ca preot parohial pe Petru Delnei, însumând 300 de suflete), Delne/Delnița (avându-l ca preot parohial pe Matheus Székely și însumând 310 suflete), Szent Miklós/Nicolești (avându-l ca preot parohial pe János Becze și însumând 400 de suflete), Szent Mihály/Mihăileni (avându-l ca preot parohial pe Blasiu Bartho și numărând 180 de suflete), Kis Aszszony/Satu Nou (avându-l ca preot pe Mihály Arkosi, cu 500 de suflete), Nagy Bodogh Aszszony/Cîrța (cu 5 filiale-Madaras, Olafalva, Dánfalva, Kaczfalva, Jenofalva, avându-l ca preot pe Sartoris și însumând 560 de suflete), Szent Tamás/Tomești (avându-l ca preot parohial pe Nicolae István și însumând 100 de suflete), respectiv Szent Damokos/Sîndominic (lipsită de preot parohial și numărând 90 de suflete).[35]

Un număr de 4 parohii era consemnat pentru scaunul Gheorgheni, însumând 1.031 de credincioși (Szent Miklós/Nicolești, unde era preot parohial Petru Kaszony și care număra 500 de suflete; Úyfalu/Suseni, unde era preot parohial István Toke și care însuma 100 de suflete; Alfalu/Joseni, avându-l ca preot parohial pe János Eros și numărând 131 de suflete, respectiv Szárhegy/Lăzarea, lipsită de preot parohial și numărând 300 de suflete). Același număr de parohii era consemnat pentru scaunul Mureș, cu un număr total de 351 de credincioși (Szováta/Sovata, lipsită de preot parohial și numărând 45 de suflete; Selye/Șilea Nirajului, lipsită de sacerdote și numărând 43 de suflete; Köszvényes/Mătrici, cel mai probabil lipsită de sacerdote, numărând 113 suflete; Hodos/Hodoșa, cu filialele Dimienhaza, Jobbagytelke și Haed, avându-l ca preot parohial pe János Szepuizi și numărând 150 de suflete), în timp ce potrivit numărătorii făcute de Salinis, scaunul Odorhei avea în componența sa 14 parohii, cu un total de 1.574 de credincioși (Oláhfalu/Vlăhița, avându-l ca preot parohial pe György Szenci, numărând 112 suflete; Lövéte/Lueta, fără preot parohial, cu 110 suflete;

[35] *Ibidem,* vol. II, doc. 300 (1638), pp. 922-924.

Remete/Călugăreni, fără preot parohial, având 32 de suflete; Madefalva/ Satu Mare, fără preot parohial, cu 60 de suflete; Zetelaka/Zetea, fără preot parohial, cu 136 de suflete; Szombatfalva/Polonița, fără preot parohial, cu 90 de suflete; Vagas/Tăietura, fără preot parohial, cu 137 de suflete; Szent Lélek/Bisericani, cu trei filiale – Malomfalva, Farkaslaka și Bogardfalva –, fără preot parohial, cu 200 de suflete; Szent Tamás/Tămașu, cu 4 filiale – Fanczal, Kadiczfalva, Tibod, Ilke –, avându-l ca preot parohial pe Franciscus Monyasdy, cu 213 suflete; Udvarhely/Odorhei, avându-l ca preot parohial pe Petru Forro și numărând 150 de suflete; Szent Király/Sîncrai, fără preot parohial, cu 39 de suflete; Oroszhegy/Dealu, fără preot parohial, numărând 213 de suflete; Korond/Corund, fără preot parohial, numărând 40 de suflete; Atyha/Atia, fără preot parohial, cu 42 de suflete).[36]

În final, misionarul franciscan identifica un număr de 17 parohii pentru Trei Scaune, cu un număr total de 1.673 credincioși după cum urmează: Inferior Torja/Turia, avându-l ca preot parohial pe Petru Gelenczey și numărând 150 de suflete; Futásfalva/Alungeni, unde era preot János Szent Miklós și care număra 90 de suflete; Hatolyka/Hătuica, fără preot parohial, cu 116 suflete; Szentkatolna/Catalina, unde era preot parohial Mattheus Olah, având 92 de suflete; Gelence/Ghelința, cu două filiale (Haraly, Hisib), lipsită de preot parohial și numărând 130 de suflete; Ozsdola/Ojdula, unde era preot parohial Nicolae Siculus și care număra 80 de suflete; Martonos/Mărtănuș, fără sacerdote, cu 36 de suflete; Bereck/Brețcu, fără preot parohial, cu 100 de suflete; Lemheny/Lemnia, cu două filiale (Velencze, Baczafalva), avându-l ca preot parohial pe András Kaszony și numărând 136 de suflete; Nyuytod//Lunga, fără preot parohial și însumând 80 de suflete; Saarfalva/Tinoasa, fără sacerdote, cu 80 de suflete; Esztelnek/Estelnic, cu două filiale (Almas, Csomortan), fără preot parohial, cu 110 suflete; Polyan/Poian, unde era preot David Huszty, cu 8 suflete; Szent Lélek/Sînzieni, al cărui preot era Petru Cziszer și care număra 132 de

[36] *Ibidem*, pp. 924-925.

suflete; Szaraspatak/Valea Seacă, unde era preot Valentin Vasma și care număra 120 de suflete; Baroth/Baraolt, unde era preot István Rotary și care însuma 113 suflete; Bodolya/Budila, al cărui preot parohial era Petru Olahfalvi și care număra 100 de suflete.[37] Rezumând, conform informațiilor oferite de Stefano de Salinis, la 1638 comunitatea catolică din Secuime număra 58 de parohii (în doar 33 dintre acestea fiind un preot parohial), cu un total de 9.235 de credincioși, o cifră pe care o considerăm cea mai apropiată de realitate.

Din același an avem și raportul întocmit de Francesco Leone de Modica asupra parohiilor din Secuime, franciscanul italian identificând 16 parohii în scaunul Ciuc, cu trei mai puțin decât cele identificate de Stefano de Salinis (Sîndominic; Satu Nou; Tomești; Mihăileni și Cîrța; Nicolești, Bârzava, Frumoasa; Delnița, Păuleni-Ciuc, Ciceu; Șumuleu-Ciuc, Toplița-Ciuc, Vardotfalva, Șoimeni, Miercurea-Ciuc; Leliceni, Jigodin; Misentea; Armășeni; Ciucsîngeorgiu, Cotormani, Bancu; Sîncrăieni; Sîntimbru; Sînsimion; Sînmartin; Cozmeni, Lăzărești, Cetățuia, Tușnad), 13 parohii în Odorhei, cu una mai puțin față de raportul lui Salinis (Odorhei; Zetea; Sîncrai, Dealu; Satu Mare; Eremitu; Lueta; Vlăhița și Căpâlnița; Tămașu, Ulcani, Tibod, Cădișeni, Fîncel; Bisericani, Lupeni, Bulgăreni, Morăreni; Tăietura; Goagiu; Corund; Polonița) și 5 parohii la Gheorgheni, cu una în plus față de cealaltă sursă supusă analizei (Gheorgheni; Lăzarea; Suseni; Joseni; Corunca).[38] La 1639, Roma era înștiințată din nou asupra absenței personalului ecleziastic în rândul catolicilor transilväneni și, în particular, în Secuime, unde se considera că două treimi din populație era catolică.[39]

La 1644 era rândul lui Fulgenzio de Jesi să aducă la cunoștința Congregației noi informații cu privire la evoluția misiunii catolice transilvănene, amintind doar pentru scaunul Gheorgheni un număr de 9 sate mari ce însumau 12.000 de suflete catolice, în timp ce la Lăzarea-Ciuc,

---

[37] *Ibidem*, pp. 925-926.

[38] Idem, *Relationes*, doc. 27 (1638), pp. 251-252.

[39] Idem, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 342/a (1639), p. 1021.

sub patronajul nobilului catolic István Lázár, misionarii asistau spiritual un număr de 350 de familii catolice.[40] Sub aspectul veridicității, cifrele furnizate de Fulgenzio de Jesi deveneau cele mai puțin credibile: dacă la 1638 toate cele 58 de parohii identificate de Stefano de Salinis numărau 9.000 de credincioși, cum se făcea că la o distanță de doar 6 ani doar 9 sate din scaunul Gheorgheni ajunseseră să însumeze 12.000 de suflete? O explicație posibilă ținea de numirea lui Fulgenzio de Jesi ca prefect al misiunii transilvănene și, implicit, de dorința acestuia de a asigura Roma de bunul mers al activității misionare în Transilvania.

Potrivit *informatio* din 1648, Secuimea reprezenta și pentru iezuiți o țintă misionară, alegere motivată deopotrivă de patronii catolici și de populația laică fervență.[41]

La 1650 Modesto de Roma avea să informeze Congregația cu privire la grupul catolic din Secuime, rămas compact după ce ideile Reformei protestante se răspândiseră pe întreg teritoriul Transilvaniei și după ce majoritatea predicatorilor catolici fuseseră alungați, un grup ce număra aproximativ 3.800 de suflete, nu doar catolice, ci și fervente în

[40] […] *Ideo veni ad hanc sedem Siculorum Gyorgyensem, in qua sunt novem magnae villae et animae circiter duodecim millia, omnes catholici […] in hoc loco Szarhegy et curam habemus trecentarum quinquaginta circiter familiarum, est etiam in hoc loco una parva ecclesia, in dominio generosi domini Stephani Lazar.* Idem, *Relationes*, doc. 28 (1644), p. 264.

[41] *De modo dilatandi missione sibi. Optima dilatatio esset in Siculiam, quae est instar provinciolae cujusdam, unde princeps Transylvaniae comes Siculorum dicitur; cumenim Siculi sint catholici ferventes, si possent nostri semel passum illis figere, et inno tescere apud illos, non facile demum expellerentur. Spes autem figendi esset in oppido quodam Vasarhelyvel Udvarhely nominato, patrocinante captaneo ipso Siculiae totius viro catholico, domino Stephano Petky, et nostris addicto; cum quo loquio porteret, an possit sedes ibi vel more parochi, vel more nostro collocari. Sunt quidem etiam alia loca et pagi inibi, ubi parochos agere possent nostri, modo ab uxoratis sacerdotibus non impedirentur. Possent etiam in Valle Catholica dominorum aliquis locari, si non parochus, saltem missionarius, et apud aliquem dominum esse. In Jegeno duobus milliaribus dissito, ubi a paganis non haberet quidem sufficiens adjumentum neriorum, sed d. Paulus Gyeoroffy adjuvaret. In Somlyo 6 milliaribus dissito loco: hoc est oppidum partim catholicum, partim calvinisticum; habet aula mibi domina senior Bathoriana; quae vehementer desideraret bonum virum aliquem sacerdote meo, quia modernus, quantum auditur, est scandalo calvinistis. Monumenta comitialia regni Transsylvaniae,* vol. XV, p. 490.

credința romană.[42] Tot la 1650 același Modesto de Roma exagera voit faptul că în componența districtului Lăzarea-Ciuc intrau 8 parohii de catolici, însumând 374 de familii (!) și doar una singură de schismatici, după cum urmează: Joseni (86 de familii), Lăzarea-Ciuc (68 de familii), Nicolești (70 de familii), Ciumani (58 de familii), Ditrău (37 de familii), Valea Strâmbă (25 de familii), Remetea (30 de familii), respectiv comunitatea românească de la Voșlăbeni (15 familii).[43] Totodată, aflăm că Anton Koratoczi și Elek Enczedi, franciscani maghiari trimiși de Stefano de Salinis, operau la Baraolt (155 familii) și la Lunga (70 de familii), în timp ce franciscanul bosniac Francesco de Bagnaluca era activ în parohia Sfintei Trinități de la Șiclod (120 de catolici).[44]

Potrivit raportului lui Kázmér Damokos, la 1657 în arhidiaconatul Ciuc existau 24 de parohii, numărând 29.505 (!) suflete, după cum urmează: Sîndominic (60 de familii/400 de suflete); Tomești (80 de familii/500 de suflete); Cîrța (90 familii/600 de suflete), în componența sa intrând și Ineu (50 de familii/400 de suflete), Dănești (50 de familii/400 de suflete), Mădăraș (60 de familii/500 de suflete); Satu Nou (500 de familii/2.000 de suflete); Mihăileni (200 de familii/900 de suflete); Nicolești (100 de familii/500 de suflete), la care se adăuga și Frumoasa (150 de familii/700 de suflete) și Bârzova (250 de suflete); Delnița (60 de familii/300 de suflete), având în componența sa și Ciceu (150 de familii/300 de suflete) și Păuleni-Ciuc (32 de familii/200 de suflete); Șumuleu-Ciuc (60 de familii/400 de suflete), în componența sa intrând și Șoimeni (32 de familii/200 de suflete), Toplița Ciuc (100 de familii/500 de

[42] "Diffuse già l'eresie quasi per tutto il dominio del prencipe di Transiluania con esser scacciati padri religiosi et desolati i lor conventi, solo la Siculia quale è parte più recondita al settentrione rimase libera da tante rovine, poiché al distretto di cento miglia Italiane di valli circondate da selvose et altissime montagne, restorno più di 30 terre et numero di 3800 anime in circa, non solo tutte Catholiche, ma molto ferventi in far ch'ivi non fossero piantate eresie, benchè molte volte et da diversi sia stato tentato." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1792.

[43] Idem, *Relationes,* doc. 30 (1650), p. 281.

[44] *Ibidem.*

suflete) și Miercurea-Ciuc (80 de familii/500 de suflete); Leliceni (50 de familii/450 de suflete), având în componența sa și Jigodin (40 de familii/200 de suflete) și o altă comunitate, neidentificată de 25 de familii catolice (150 de suflete); Misentea (60 de familii/500 de suflete), cuprinzând și Fitod (40 de familii/250 de suflete), Bancu (32 de familii/150 de suflete) și Cotormani (25 de familii/125 de suflete); Sîncrăieni (60 de familii/500 de suflete); Sîntimbru (200 de familii/700 de suflete); Sînsimion (100 de familii/470 de suflete); Cozmeni (150 de familii/600 de suflete), cuprinzând și Lăzărești (60 de familii/500 de suflete) și Voșlăbeni (40 de familii/200 de suflete); Sînmartin (200 de familii/700 de suflete); Ciucsîngeorgiu (500 de familii/3.500 de suflete); Armășeni (200 de familii/1.000 de suflete); Vlăhița (100 de familii/450 de suflete), cuprinzând și Căpâlnița (70 de familii/400 de suflete); Cașinu Nou (60 de familii/300 de suflete); Plăieșii de Jos (400 de familii/2.500 de suflete); Gheorgheni (250 de familii/1.000 de suflete), în componența sa intrând și Valea Strâmbă (200 de familii/900 de suflete) și Chileni (50 de familii/450 de suflete); Suseni (100 de familii/700 de suflete); Joseni (70 de familii/410 de suflete), cuprinzând și Ciumani (60 de familii/450 de suflete), respectiv Lăzarea-Ciuc (180 de familii/1.000 de suflete), cu Ditrău (145 de familii/800 de suflete) și Remetea (56 de familii/600 de suflete).[45]

În ceea ce privește situația arhidiaconatului Odorhei, acesta număra 15 parohii, cu un număr total de 6.700 (!) de credincioși, după cum urmează: Odorhei (100 de familii/500 de suflete), comunitate mixtă confesional; Tămașu (60 de familii/500 de suflete), cuprinzând și Ulcani (60 de familii/500 de suflete) și Tibod (25 de familii/150 de suflete); Bisericani (50 de familii/500 de suflete), cuprinzând și Morăreni (40 de familii/500 de suflete); Lupeni (70 de familii/650 de suflete) și Bulgăreni (25 de familii/150 de suflete); Zetea (60 de familii/50 de suflete), în componența sa intrând și Brădești (40 de familii/300 de suflete); Lueta (60 de familii/500 de suflete); Călugăreni (25 de familii/150 de suflete); Satu Mare (50 de familii/250 de suflete); Beclean (32 de familii/200 de suflete);

---

[45] *Ibidem*, doc. 32 (1657), pp. 298-300.

Simonești (40 de familii/250 de suflete), cuprinzând și Polonița (40 de familii/250 de suflete); Tăietura (80 de familii/400 de suflete); Sîncrai (50 de familii/450 de suflete); Dealu (40 de familii/160 de suflete); Păuleni (15 familii/90 de suflete), comunitate mixtă confesional; Atia (32 de familii/200 de suflete), comunitate mixtă confesional; Corund (35 de familii), comunitate mixtă confesional.[46]

În arhidiaconatul Mureș intrau doar 5 parohii, cu un total de 2.270 de credincioși, adică Mătrici (32 de familii/200 de suflete) cu Eremitu (50 de familii/450 de suflete) și Călugăreni (32 de familii/200 de suflete), Hodoșa (32 de familii/200 de familii) cu Sîmbriaș (50 de familii/450 de suflete), Dămieni (40 de familii/250 de suflete) și Ihod (20 de familii/100 de suflete), Gornești (12 familii/60 de suflete), comunitate mixtă confesional, Șilea Nirajului (25 de familii/125 de suflete), comunitate mixtă confesional și Sovata (37 de familii/235 de suflete), în timp ce arhidiaconatul Trei Scaune număra 17 parohii, însumând 10.485 de credincioși, după cum urmează: Valea Seacă (40 de familii/250 de suflete) cu Petriceni (40 de familii/250 de suflete); Sînzieni (250 de familii/1.050 de suflete) cu Kis Kaszon (30 de familii/200 de suflete); Estelnic (125 de familii/600 de suflete), cuprinzând și un teritoriu de 25 de familii catolice (125 de suflete); Brețcu (80 de familii/500 de suflete); Lunga (50 de familii/300 de suflete); Ghelința (150 de familii/600 de suflete) cu Albiș (30 de familii/200 de suflete) și Harale (25 de familii/125 de suflete); Imeni (40 de familii/200 de suflete); Alungeni (40 de familii/250 de suflete); Turia (300 de familii/1.600 de suflete), comunitate mixtă confesional; Poian (100 de familii/500 de suflete), cuprinzând încă o comunitate de 32 de familii catolice (200 de suflete); Mărtănuș (32 de familii/200 de suflete); Lemnia (200 de familii/1.000 de suflete) cu Mereni (35 de familii/225 de suflete) și o altă comunitate de 20 de familii catolice (100 de suflete); Ojdula (100 de familii/500 de suflete); Tinoasa (32 de familii/200 de suflete) cu Săsăuș (25 de familii/135 de suflete); Catalina (50 de familii/250 de suflete); Hatuica

[46] *Ibidem,* p. 300.

(50 de familii/250 de suflete); Baraolt (150 de familii/800 de suflete).[47] Același Kázmér Damokos identifica în afara Secuimii un număr de 1.525 de catolici, locuind în 4 parohii catolice în comitatul Cluj-Cluj-Mănăștur (40 de familii/300 de suflete), Florești (60 de familii/350 de suflete), Leghia (40 de familii/250 de suflete), Bociu (35 de familii/225 de suflete)-și 80 de familii catolice la Alba-Iulia, echivalentul a 400 de suflete.[48] Însumând cifrele furnizate de Damokos Congregației, la 1657 în Transilvania trăiau 50.485 de catolici, dintre care 48.960 doar în Secuime-cifre sporite de cel puțin 5 ori pentru a demonstra cu orice preț succesul misiunii catolice în Principat.

Nici la 1678, după aproximativ 40 de ani de apostolat pe teritoriul Transilvaniei, situația nu părea deloc favorabilă Bisericii catolice: în vecinătatea Albei-Iulia, Ioan Căianu găsea 40 de case locuite de nobilii catolici și de familiile acestora, dar care erau lipsiți de asistență spirituală, nefiind în oraș decât doi părinți iezuiți, drept pentru care catolicii apelau de cele mai multe ori pentru oficierea riturilor de trecere, precum botezul sau înmormântarea, la miniștri „schismatici" (ortodocși).[49]

Numărul și starea bisericilor/parohiilor au fost un alt punct de interes al misionarilor franciscani. La 1633 Fulgenzio de Jesi includea în relatarea sa misionară numele celor 151 de parohii catolice situate în Ungaria otomană, menționând că arhiepiscopatul de Strigoniu număra peste 800 de parohii, în timp ce alte dioceze, precum cea de Agria număra zece arhidiaconate.[50] La 1655, Kázmér Damokos menționa faptul că

---

[47] *Ibidem*, pp. 301-302.

[48] *Ibidem*, p. 302.

[49] "Quanto alle necessità che apporta il detto padre Cayone per beneficio dello Stato Cattolico, la magiore è che ritrovandosi vicino alla città d'Albagiulia più di 40 case o palazzi di signori principali Cattolici con le loro famiglie, e corte, privi d'agiuti spirituali, e di chi gl'amministri i santissimi sacramenti, non havendo altro la città che due religiosi della Compagnia di Gesù, quali non son sofficienti a sodisfare a tutti, onde molti Cattolici per il battesimo e funerali ricorrono alli ministri scismatici". Idem, *Litterae missionariorum,* vol. IV, doc. 1004 (1678), p. 2728.

[50] *Nomina 151 parochiarum in Regno Vngariae sub ditione Turcharum existentium. Ibidem,* vol. I, doc. 132 (1633), pp. 445-450.

Transilvania număra 900 de parohii calvine, 600 de parohii luterane, 40 de parohii unitariene, 933 de parohii ortodoxe și doar 63 catolice.[51]

Situația clerului reprezenta o altă preocupare majoră a franciscanilor aflați în misiune pe teritoriul Transilvaniei seicentești, aproape toate mărturiile consemnând lipsa preoților catolici și posibilitățile reduse de întreținere a acestora de către credincioșii de rând. La 1630 Szerafin Kun menționa existența a trei „provincii" (scaune) în partea orientală a Transilvaniei (Ciuc, Gheorgheni, Cașin) majoritar catolice, unde activau 30 de preoți.[52] La 1638, Francesco Leone de Modica includea în raportul său o descriere detaliată a parohiilor catolice din Secuime, menționând existența a 16 parohii în scaunul Ciuc aparținând arhidiaconatului cu același nume, ce dispuneau de tot atâția preoți parohiali (fiecare parohie având un preot), a 13 parohii în scaunul Odorhei sub arhidiaconatul Odorhei, toate parohiile fiind lipsite de preoți, dar în 9 dintre acestea activând *licenziati*[53], respectiv a 13 parohii în scaunul Gheorgheni sub arhidiaconatul Trei Scaune, cu 12 preoți și 6 *licenziati*.[54] La 1644, Fulgenzio de Jesi menționa existența a nouă sate mari în scaunul secuiesc Gheorgheni, dar care dispuneau de un singur preot ce asista spiritual comunitatea catolică, în persoana lui János Sükösd.[55] La o distanță de 10 ani, Stefano de Lopara consemna existența a 6 preoți și a 8

---

[51] *Hic in Transiluania sunt parochiae Caluinistarum numero 900, Lutheranorum 600, Arianorum 40, Sismaticorum 933, Catholicorum 63. Ibidem*, vol. III, doc. 779 (1655), p. 2091.

[52] *Continet in se ad partem orientalem tres provincias: Csik, Gieorgio, Cason, in quibus adhuc catholica religio arescenti viget ilice, ob distractionem malorum quorundam sacerdotum, qui connubunt, et tales sunt circiter 30.* Idem, *Relationes*, doc. 26 (1630), p. 242.

[53] În secolul al XVII-lea, în unele parohii, locul preotului a fost luat de *licentiatus*, care celebra botezul, asista căsătoria și oficia înmormântările, citea *postilla* (comentariu biblic de proporții reduse; capitol dintr-o carte de predici) în limba poporului și percepea o parte din dijmă.

[54] Tóth, *Relationes*, doc. 27 (1638), p. 252.

[55] *[…] ideo veni ad hanc sedem Siculorum Gyorgyensem, in qua sunt novem magnae villae et animae circiter duodecim millia, omnes catholici, et unus tantum optimus sacerdos, reverendus dominus Joannes Zuguzsdy, qui multum laborat. Ibidem*, doc. 28 (1644), p. 264.

clerici în cadrul conventului de la Șumuleu-Ciuc, respectiv a 4 preoți în cadrul reședinței franciscane de la Călugăreni.[56]

Considerăm că toate informațiile furnizate Congregației de către misionarii catolici transilvăneni ar putea fi comparate cu mărturia aparținând lui Giulio Spinola asupra parohiilor existente în Secuime la 1665, după atacul tătarilor și înainte de evenimentele de la 1666. Nunțiul papal consemna existența a 51 de parohii în Secuime, dintre care 17 parohii în scaunul Ciuc (Sîndominic, Tomești, Cîrța, Satu Nou, Mihăileni, Nicolești, Delnița, Șumuleu-Ciuc, Leliceni, Misentea, Sîntimbru, Sîncrăieni, Sînsimion, Cozmeni, Sînmartin, Ciucsîngeorgiu, Armășeni), 5 parohii în scaunul Gheorgheni (Lăzarea, Joseni, Suseni, Gheorgheni, Ditrău), 2 parohii în scaunul Cașin (Plăieși, Cașinu Nou), lipsa unor parohii catolice în scaunul Sfântul Gheorghe (cu mențiunea că Budila fusese parohie catolică, dar János Beldi, stăpânul domeniului, l-a izgonit pe preotul parohial Péter Olahfalvi, în locul acestuia aducând un predicator calvin), 16 parohii catolice în scaunul Chizd (Valea Seacă, Petriceni, Sînzieni, Poian, Estelnic, Lemnia, Brețcu, Mărtănuș, Ojdula, Lunga, Tinoasa, Catalina, Hătuica, Alungeni, Turia), 6 parohii catolice în scaunul Orbai (Ghelința, Hirib, Harale, Imeni, Peteni), 8 parohii în Odorhei (Odorhei, Tămașu, Bisericani, Zetea, Cădișeni, Szombatfalva, Tăietura, Dealu), 3 parohii în scaunul Mureș (Călugăreni, Mitrești, Săcel), iar în afara Secuimii a 3 parohii în comitatul Cluj (Mănăștur, Florești, Baciu).[57]

La 1670, la patru ani distanță de la evenimentele din Secuime privind preluarea conventului de la Călugăreni de către franciscanii maghiari, Kázmér Damokos făcea o vizitație generală în Secuime, consemnând un număr de 20 de parohii catolice, ce aveau un total de 11.215 credincioși: 14 parohii în arhidiaconatul Odorhei, numărând un total de 7.531 de suflete (Vlăhița, cu 751 de suflete; Lueta, cu 562 de suflete; Eremitu, cu 324 de suflete; Tămașu, cu 782 de suflete; Zetea, cu

[56] *Ibidem*, doc. 31 (1654), p. 288.
[57] *Ibidem*, doc. 34 (1665), pp. 362-365.

1.131 de suflete; Sîncrai, cu 426 de suflete; Dealu, cu 506 suflete; Tăietura, cu 526 de suflete; Bisericani, cu 730 de suflete; Polonița, cu 192 de suflete; Satu Mare, cu 200 de suflete; Atia, cu 277 de suflete; Corund, cu 328 de suflete și Odorhei, cu 796 de suflete), 4 parohii în scaunul Mureș, numărând un total de 1.930 de suflete (Sovata, cu 327 de suflete; Șilea Nirajului, cu 145 de suflete; Mătrici, cu 730 de suflete; Hodoșa, cu 728 de suflete), respectiv 2 parohii în scaunul Cașin, cu 1.754 de suflete (Plăieșii de Sus, cu 1.444 de suflete și Cașinu Nou, cu 310 suflete).[58] Evaluarea oferită de Kázmér Damokos, constând în 20 de parohii catolice se dovedește a fi mult mai realistă, raportată la atacul tătarilor de la 1661 și la tulburările prilejuite în Secuime de alungarea franciscanilor bosniaci de la Călugăreni.

Exceptând însă datele referitoare la situația catolicismului, la numărul și distribuția credincioșilor și a lăcașurilor de cult catolice din Transilvania secolului al XVII-lea, existau și informații de altă natură care puteau fi extrase din relatările franciscanilor observanți și conventuali menite să particularizeze expunerea. În strânsă legătură cu raporturile de putere erau consemnate și detalii ce țineau de aspectele jurisdicționale. Întrebarea firească pe care și-o puneau misionarii era cine datora cui ascultare, o situație ce părea totuși să se clarifice în contextul existenței unui vicar catolic și al funcționării unei custodii franciscane din 1640. La 1649 Modesto de Roma scria Congregației în legătură cu existența a 3 personaje ecleziastice care își adjudecaseră titlul de prefect al misiunii transilvănene, alături de prefectul numit de Roma regăsindu-se și Giovanni Desmanich și Stefano de Salinis.[59]

Relatările misionarilor au fost indisolubil legate de activitatea și practica lor, întrucât personajele implicate în misiuni și depunând eforturi pentru aducerea „necredincioșilor” sau „readucerea” „credincioșilor” la „adevărata credință” au fost și cele care au imortalizat activitatea lor prin intermediul mărturiilor, al înregistrărilor. Dar misiunile nu s-au

---

[58] *Ibidem,* doc. 38 (1670), pp. 391-393.
[59] *Ibidem,* doc. 29 (1649), pp. 272-273.

rezumat doar la activitatea de *conversio* (convertirea, aducerea „necredincioșilor" la adevărata credință) și *reductio* („readucerea" „credincioșilor" la modelul unei vieți religioase autentice abandonate ca urmare a mișcării reformatoare și a tulburărilor religioase), ci ele constituiau importante mijloace de descoperire și interacționare cu alteritatea, cu „celălalt", diferit de realitatea cunoscută până la acel moment. Importante mărturii privind abordarea, raportarea la „ceilalți", dar mai ales creionarea și judecarea alterității în funcție de tipare și șabloane atent elaborate și vehiculate în epocă regăsim în înregistrările misionarilor.

Fiecare pagină a rapoartelor catolice conținea realități proiectate în ordine să modifice societățile descrise; din acest punct de vedere, avem de-a face cu o literatură descriptivă care contopește strângerea de informații etnografice și relatarea acțiunilor propriu-zise cu scopul de a aduce transformări asupra populațiilor-țintă și de a le alinia la cultura naratorului.[60] Prin funcția sa de a oglindi alteritatea (înregistrarea diferențelor raportate la modelele „ortodoxe" și intervenția pentru a anula acele discrepanțe), literatura misionară poate fi văzută ca o sursă excepțională pentru a înțelege în ce anume a constat într-adevăr „Reforma" creștinismului în care Europa devenise ancorată.[61] Descrierea „deviațiilor" disciplinare și morale contribuia așadar la conturarea unui cadru vivace al teritoriilor de misionariat, al locuitorilor, al modului propriu de a gândi și de a trăi.

Relatarea experiențelor religioase de către misionarii catolici presupunea intersectarea progresului Evangheliei și a informațiilor de

---

[60] Prosperi, *Tribunali*, p. 601.

[61] În acest punct al argumentației, este necesar să facem o precizare de ordin metodologic. Relativ la Europa, relatările misionare nu ofereau același grad de interes la nivel etnografic (misionarii erau puțin interesați în a descrie un peisaj familiar sau obiceiuri apropiate de cele cunoscute). Mult mai important s-a dovedit a fi modul în care activitatea misionară s-a coagulat, în care strategiile misionare au fost puse în practică, în care misionarii catolici au venit în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicatului. Aceste informații ne permit o analiză a creștinismului „popular" în epoca civilizației baroce și a secolului Luminilor. Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 8; Prosperi, *Tribunali*, p. 602.

natură etnografică. Diferențele culturale existente pe bătrânul continent erau numeroase, dar pentru a le evidenția era nevoie de o privire din afară, de un punct de vedere străin, întrucât observatorilor interni le lipseau termenii de comparație. Singurul criteriu de comparație folosit a fost pentru mult timp diferența de amplasare pe scara creaturilor (țăranii văzuți ca animale); astfel, diferența de cultură era dată de diferența de natură. Odată cu descoperirea Lumii Noi, s-a trecut însă la noțiunea de diferență culturală.[62] Informațiile de natură etnografică nu erau un simplu exercițiu tipic curiozității libere a călătorilor, ci mai degrabă răspundeau necesității practice de a cunoaște bine locuri și persoane pentru a spori eficacitatea intervenției misionare și deci, pentru a face să rodească „via Domnului”.[63] Era o exigență a epocii ca misionarii, în loc să se lanseze în exerciții oratorice rafinate sau în exortații morale generice, să fie capabili să se adapteze la realitățile locale. Pentru aceasta, informațiile furnizate de clerul local erau esențiale; ulterior, cu administrarea sacramentelor, alte progrese urmau să fie înregistrate, munca fundamentală fiind însă depusă în confesiuni.[64]

Descrierea alterității presupunea așadar o multitudine de forme care individualiza expunerea. Astfel, o particularitate a relațiilor misionarilor consta în conturarea unei imagini a „celuilalt” într-o formă negativă, subliniindu-se lipsurile în comparație cu ceea ce se cunoștea (lipsă de straie, de legi, de comerț, de litere și de științe), ceea ce nu făcea altceva decât să evidențieze indirect superioritatea identității față de alteritate.[65]Demonizarea inamicilor a fost un fenomen recurent în istorie

---

[62] Cu cât un misionar se îndepărta mai mult de o zonă „creștinată”, cu ritualuri și practici recurente, cu atât mai străine erau circumstanțele în care trebuia să opereze. Păgânismul de dincolo de frontiera unui stat creștin ar fi fost mult mai familiar pentru un misionar decât acela găsit la sute de mile distanță, într-o lume a cărei cultură nu avea deloc sau avea puțin contact cu universul din care provenea misionarul. Prosperi, *Tribunali*, p. 555; vezi și Wood, *The Missionary Life*, p. 4.

[63] Prosperi, *Tribunali*, p. 605.

[64] *Ibidem*, p. 542.

[65] Amelang, *Omul baroc*, p. 182; vezi și Maria Crăciun, „Biserica uitată. Imaginea Bisericii ortodoxe răsăritene în scrierile călătorilor englezi din secolul al XVI-lea”, în Nicolae Bocșan, Valeriu Leu (coord.), *Identitate și alteritate. Studii de imagologie*, Editura Banatica, Reșița, 1996, p. 8.

ca parte a unei panorame dihotomice, menite de cele mai multe ori să servească scopurilor politice. În epoca Reformelor, Europa a fost divizată într-o modalitate nemaiîntâlnită până atunci: ceea ce odată era o singură comunitate spirituală unită, bine agregată, acum se transformase în mai multe comunități care păreau să-și fi pierdut ordinea și coerența.[66] Prin divizarea *Christianitatis* în două lumi, confesionalismul nu a restaurat unitatea cosmosului european și nici măcar nu a pus capăt conflictelor religioase, ci a furnizat mijloacele pentru conștientizarea identității religioase prin intermediul opozițiilor și a contrastelor.[67]

O altă particularitate era dată de sublinierea aventurii și a martiriului pentru credință ca expresie a exotismului teritoriilor intrate în sfera misiunilor și a barbarismului populațiilor-țintă.[68] Cu precădere din secolul al XVII-lea, se poate depista o altă specificitate a rapoartelor misionarilor, și anume miza asupra științei, asupra cunoașterii și pregătirii lor, aspect probat de „abundența" funcțiilor și de prestigiul, de popularitatea de care se bucurau misionarii din partea autorităților locale; alături de ardoarea religioasă și exemplaritatea evanghelică, acestea reprezentau o urmare directă a instituirii unei lucrări minuțioase și de lungă durată în spațiul misionar: reorientarea spre interiorul lumii catolice și instruirea în chestiunile credinței nu doar a „necredincioșilor", ci a tuturor creștinilor.[69]

În ceea ce privește spațiul Europei Central-Răsăritene, un *leitmotiv* al relatărilor misionare a fost dat de realitatea foamei și a spaimei, în mijlocul unui teritoriu invadat de turci, unde viața socială și practica religioasă apăreau ca desprinse de modelele prescrise de creștinismul oficial. De-a lungul secolelor, turcii au reprezentat una dintre temele majore de controversă, de pasiune, de scriitură, întrucât ei nu erau un oarecare popor „infidel" sau „dușman", ci erau în același timp în

[66] Kaplan, *Divided by Faith*, p. 37.
[67] *Ibidem*.
[68] Crăciun, *Biserica uitată*, p. 12; Amelang, *Omul baroc*, p. 182.
[69] Amelang, *Omul baroc*, pp. 183-184.

interiorul și în exteriorul istoriei europene.[70] Reacțiile suscitate de prezența otomană în Europa implicau toate nivelurile societății bătrânului continent, o societate creștină compactă. Existau centre în care se adunau primele informații și se elaborau ideile și percepțiile dominante: la Viena, Palermo sau Napoli, deoarece turcii erau la porțile lor; la Veneția sau Genova, Roma sau Madrid, curierii se grăbeau să ajungă cu noutăți, deoarece acestea erau punctele de decizie și de comandă.[71] Dar în spatele acestor „capitale ale cunoașterii", era nevoie ca restul Creștinătății să înțeleagă și să perceapă imaginea turcilor, între marile centre și periferii existând un raport bi-univoc, echilibrat, care părea să invoce și să îmbrățișeze dimensiunea dialecticii dintre cultura elitară și cultura populară, o dialectică ce nu putea fi redată superficial prin schema simplistă *dominium*/supunere.[72]

Retrospectivele sunt numeroase, fiecare cu specificitatea dată de punctul de întâlnire al istoriei universale și al contingențelor locale, fiecare fiind un microcosmos, dar ansamblul tuturor perspectivelor periferice este în măsură să recompună coloana vertebrală a Europei creștine în epoca despre care vorbim.[73] Nu este deloc surprinzător că în general culturile s-au aflat mereu în defensivă, interpretând diferența ca semn al inferiorității sau ca o posibilă amenințare. Acest lucru se petrecea mai ales în cazul culturilor de sorginte greco-iudaică, având ca element comun prezumpția unei superiorități culturale și, implicit, agresivitatea proprie monoteismelor.[74] Încă din cele mai vechi timpuri, distanța a fost transformată în indiferență, doar dacă aceasta nu era atât de mare încât să genereze curiozități exotice sau presupuneri utopice. Înțelegerea „celuilalt", în cazul nostru al otomanilor, nu a fost rodul unei înțelepciuni spontane; spontane au fost mai degrabă proiecțiile de apărare de posibile

---

[70] Giovanni Ricci, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna,* Società editrice il Mulino, Bologna, 2002, p. 8.

[71] *Ibidem,* p. 9.

[72] *Ibidem.*

[73] *Ibidem.*

[74] *Ibidem,* p. 13.

amenințări fizice sau psihice, frica reciprocă dând naștere la violență, iar violența alimentând teama și furnizându-i justificări raționale.[75] La 1626 franciscanul Alberto Rengjich, episcopul de Samandria, scria Congregației despre dificultățile întâmpinate în timpul vizitei sale pastorale în teritoriile ce intrau sub jurisdicția sa, trebuind să facă față tumultului, războaielor și altor dezastre ca urmare a stăpânirii otomane.[76] La 1636, misionarul franciscan Bonaventura de Genova sublinia într-un raport pericolul otoman și posibilitatea unei invazii iminente în Transilvania.[77]

---

[75] Pe parcursul secolelor XV-XVI (începând de la căderea Constantinopolului și continuând cu pierderea Ciprului, asediul Maltei și momentul Lepanto), mai mult ca în orice altă perioadă, turcii umpleau paginile cronicarilor, generație după generație contribuind la menținerea tensiunii descrierii, a construirii imaginii otomanilor la cel mai înalt nivel. Ceea ce particulariza expunerea erau inexactitățile factuale, speranțele iluzorii, parametrii naturali, firești ai confruntării dintre creștini și turci plasându-se sub semnul hazardului. În ceea ce privește spațiul Ungariei și al Transilvaniei, este de remarcat faptul că genul literar *avvisi* făcea carieră, fiind vorba despre publicarea unor scrisori de pe fronturile de luptă antiotomană și „copiate fidel". Pentru a conferi un plus de credibilitate, se specifica faptul că erau traduse din germană, turcă sau „transilvană" și erau ornate de mărci editoriale și frontispicii adecvate: soldați creștini și otomani, fortărețe, sultani furibunzi etc. Titlurile desemnau un program de speranțe, de curiozități și frici, trimițând înspre o geografie particulară, Ungaria și Transilvania: *Nou succes al războaielor din Ungaria; Relatări asupra războiului împotriva turcilor în Ungaria și în alte părți; Avertismente adevărate din Ungaria; Nume și prenume ale căpitanilor morți și răniți în atacuri; Scrisoarea lui Mahomed III, împăratul turcilor, către Principele Transilvaniei; Răspunsul preamăritului Principe al Transilvaniei la una dintre scrisorile scrise de Marele Turc; Relatare din Turcia; Victorii ale războaielor din Ungaria, Transilvania și alte părți; Victorie semnalată avută din nou de preamăritul Principe al Transilvaniei cu moartea a 77.000 de turci; Victorii miraculoase avute în ultima perioadă de preamăritul Principe al Transilvaniei împotriva turcilor; Victorii ale Principelui Transilvaniei; Anunțuri privind numeroasele victorii ale creștinilor împotriva turcilor; Ocuparea cetății Buda; Victoria miraculoasă de recuperare a fortăreței principale din Ungaria, Giavarino. Ibidem*, pp. 64-65, 69-70.

[76] "In risposta le dico che io ancora non ho finito la visita di tutta la mia cura, non per carestia di tempo, ma per difficoltà di poter andare e praticare il paese a tutti tempi, dove bisogna andare con piedi di piombo per le turbulenze che alla giornata risorgono, le guerre, e altri disaggi che soporta questo paese dall'inimica mano". Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 56 (1626), p. 219.

[77] "Qui noi viviamo in continuo pericolo di vita, sì per l'odio di questi heretici magnati e potenti, che per le continue infestatoria e scorrerie del Turco, quel sta giorno per giorno d'invader la Transiluania, e se Iddio non ci pone concordia, si vedrà grandissima stragge." *Ibidem*, vol. II, doc. 247 (1636), p. 803.

Pentru spațiile-țintă ale misionariatului, exceptând relatările propriu-zise înaintate Congregației *de Propaganda Fide*, un tip aparte de document era și raportul pe bază de chestionar, considerat de Violeta Barbu prima tentativă de globalizare birocratică din istoria omenirii, întrucât o dată evaluate și comparate, răspunsurile trimișilor în teritoriu constituiau materia primă pentru întocmirea unor scheme universale de strategii globale.[78] Un astfel de chestionar conceput de Roma trebuia să cuprindă următoarele informații cu privire la desfășurarea activității de apostolat: teritoriul de misionariat și extinderea acestuia; autoritatea centrală și limba vorbită în spațiul de misiune; rezidențele misionare, centrele de activitate, numărul parohiilor și al familiilor catolice; exercițiul confesiunii catolice, rit, „erori" și „deviații" dogmatice și disciplinare; circulația cărților; numărul și starea bisericilor catolice; bunurile ecleziastice; episcopii și rezidența acestora; numărul și situația regularilor; numărul și situația regularilor misionari; numărul și situația preoților seculari; numărul și situația misionarilor seculari; absența personalului ecleziastic; instituirea misiunii catolice și progresul (succesul/insuccesul) înregistrat de misionarii catolici în teritoriu; obstacole în calea bunei desfășurări a activității de apostolat, priorități și posibile soluții; situația teritoriilor învecinate cu spațiul de misiune.[79]

Un exemplu relevant în acest sens este oferit de raportul întocmit de Tommaso Ivkovich la 1631 ca urmare a solicitării Congregației *de Propaganda Fide* referitoare la publicarea articolelor Conciliului tridentin în provinciile Bosnia și Ungaria otomană, chestionar ce consta în mai multe puncte: 1. Au fost publicate decretele tridentine, mai ales cele privitoare la sacramentul căsătoriei, în părțile Bosniei și ale Ungariei

---

[78] Barbu, *Purgatoriul misionarilor*, p. 37.

[79] *Capita quibus respondere debent missionarii, ut de regionibus sibi commissis plenam Sacrae Congregationi rationem reddant (...) Extensio missionis ejusque qualitas (...) Dominium et idioma (...) Missionis loca et animae (...) Christianae religionis exercitium, ritus, errores et abusus (...) Libri (...) Ecclesiae (...) Ecclesiarum bona (...) Episcopi, eorumque residentia (...) Regulares (...) Regulares missionarii (...) Sacerdotes saeculares (...) Sacerdotes saeculares missionarii (...) Sacerdotes absentes (...) Moniales (...) Status praeteriti temporis et progressus (...) Impedimenta fidei, necessitates et remedia (...) Loca vicina.* Tóth, *Relationes,* Appendix, pp. 409-413.

otomane? 2. Au fost publicate decretele tridentine, mai ales cele privitoare la sacramentul căsătoriei, în fiecare parohie din provinciile menționate mai sus? 3. În care parohii au fost publicate decretele tridentine și în care nu? 4. Cum se oficiază sacramentul căsătoriei în acele teritorii? 5. Unde se păstrează cărțile de cult? 6. Se oficiază sacramentul căsătoriei după ritul roman? 7. Care sunt cauzele care nu permit oficierea acestui sacrament în conformitate cu decretele tridentine? 8. Există inconveniente care duc la dizolvarea căsătoriei în Bosnia și Ungaria otomană?[80]

Relatările misionare vorbesc despre succese extraordinare, dar în ciuda acestor buletine de victorie, trebuie să ținem cont de faptul că asistăm la o lungă perpetuare a practicilor sociale și a obiceiurilor aparent eliminate. Diferența dintre „intern" și „extern" rămâne un element dificil de identificat din moment ce aceleași instrumente folosite la început pentru recuperarea minorităților interne au fost treptat utilizate și pentru recuperarea unei populații creștine condamnată să trăiască în „ignoranță" religioasă din cauza unei ierarhii ecleziastice nepregătite sau puțin atente la problemele pastorale.[81]Cu toate acestea, schimbarea s-a produs: dacă nu în comportament, cu siguranță în modul de a vedea comportamentele (practicile vechi începeau să fie văzute și asumate ca păcate individuale). O cheie fundamentală de lecturare a rapoartelor misionare catolice o reprezintă vederea păcatelor și a defectelor

[80] *Articuli circa publicationem Sacri Concilii Tridentini in Bosna, et partibus Vngariae sub Turcis, et circa matrimonia, super quibus Sacra Congregatio de Propaganda Fide informationem petit. Primo. An publicatum sit concilium praedictum in Bosna, et in partibus Vngariae sub Turcis, et praesertim in materia matrimonii. Secundo. An sit publicatum in singulis parochiis juxta praescriptum eiusdem Concilii in eadem materia matrimonii. Tertio. In quibus parochiis sit publicatum, et in quibus non. Quarto. Quibus modis nunc in illis locis celebrentur matrimonia, et quibus praesentibus, vel assistentibus. Quinto. An matrimonia notentur in libro peculiari a parochis juxta Rituale Romanum. Sexto. An matrimonia celebrentur juxta dictum Rituale. Septimo. Quaenam sint causae, quare Sacrum Consilium in eadem materia matrimoniorum non possit in illis partibus observari. Octavo. An matrimonia contracta in eisdem partibus dissolvantur sine judicio Ecclesiae, tam quoad thorum, quam quoad vinculum, et si id fiat, quibus modis huiusmodi inconvenientibus possit provideri.* Idem, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 110 (1631), pp. 368-369.

[81] Broggio, *Evangelizzazione e missione*, p. 165.

individuale unde se înrădăcinau rituri și practici puternic implementate în viața socială, invocându-se de cele mai multe ori o cauză naturală (slăbiciunea firii umane sau cea a femeii).

6.2. *Cum Jeremia profeta prophetae tui viderunt tibi falsa et stulta nec apariebat iniquitatem tuam, ut se ad penitentiam provocarent*[82]. Precepte tridentine sau forme tradiționale de devoțiune? Coordonatele discursului misionar catolic în Transilvania calvină a secolului al XVII-lea

În *Commonwealth*-ul catolic puternic afectat de Reforma protestantă, doar nucleul mai putea fi situat între demitere și recuperare, nucleu ce pentru catolicismul modern timpuriu putea fi identificat în Peninsula iberică și în Italia și ce stătea sub cupola Bisericii triumfante. În vestul Mediteranei și în Portugalia atlantică, Biserica triumfantă a ținut protestantismul într-un con de umbră, mizând pe răspândirea învățăturilor catolice în Africa, Asia, America prin explorări geografice, descoperiri și cuceriri de noi teritorii, respectiv trimiterea de misiuni.[83] Reînnoirea catolică în Italia părea să inspire o mai mare aplecare spre caritate, prin atingerea conștiințelor celor bogați și puternici, fervoarea religioasă oferind ajutor săracilor, orfanilor și văduvelor, ceea ce a presupus revitalizarea „economiei salvării” în catolicism și consolidarea ordinii societății. Spre deosebire de Italia, reînnoirea catolică în Peninsula iberică a dus o campanie sistematică de întărire a granițelor credinței, Inchiziția din Spania și Portugalia combătând „contagiunea” protestantă din exterior și „inamicii credinței” din interior.[84] Existența Inchiziției a deosebit imperiile ibero-portugheze și Italia de celelalte țări catolice europene, amestecul unic de elemente politice și religioase devenind reprezentative pentru catolicismul triumfant.

---

[82] Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 81 (1630), p. 300.
[83] Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal,* p. 42.
[84] *Ibidem.*

Într-o fâșie geografică de-a lungul nordului Europei condus de regimurile protestante, catolicismul a fost scos în afara legii, persecutat și supus represiunilor; prins în conflictele dinastice și confesionale care au marcat bătrânul continent în intervalul 1570-1650, catolicii aveau de înfruntat loialități politice și religioase divizate.[85] În Anglia, o minoritate a pus bazele unui complot, urmărind să înlăture regimul protestant cu ajutorul armatelor străine, condusă de dorința de a restaura o monarhie catolică, în timp ce majoritatea a rămas loială unei autorități centrale care o persecuta. În Irlanda, Contrareforma a stimulat sentimentul de răscoală față de cucerirea engleză pe care l-a transformat într-o confruntare politico-religioasă, dând identitate națiunii irlandeze catolice în plin proces de constituire. În Olanda, marea parte a populației catolice, susținută de misiunile din sudul catolic, a reușit să atingă un *modus vivendi,* adică o cale de compromis cu noua republică în care existau simultan o Biserică calvină oficială și o toleranță religioasă.[86] În toate cele trei cazuri, se poate vorbi despre un catolicism martirizat, definit prin ierarhia ecleziastică decăzută, regalitatea și structurile comunale consolidate și primatul misiunilor asupra vieții parohiale uniforme, forța Bisericii romane constând în aceste teritorii în inițiativele concertate ale laicilor.

În marea bătălie dintre catolici și protestanți, cea mai mare parte a Europei occidentale și centrale, prinsă între nordul protestant (Suedia, Danemarca, Anglia, Provinciile Unite) și Mediterana catolică, a devenit un câmp minat, un loc de confruntare a diferitelor denominațiuni.[87] Fie pe calea armelor, a polemicilor (disputelor religioase) sau a propagandei (persuasiunii), catolicismul a întors armele împotriva Reformei protestante în inima Europei: în Olanda spaniolă, „erezia" protestantă a fost înlocuită de un catolicism bazat pe revitalizarea ecleziastică și spirituală; în Franța, unde opoziția protestantă a câștigat toleranța

[85] *Ibidem,* p. 80.
[86] *Ibidem.*
[87] *Ibidem,* p. 60.

religioasă și securitatea militară în 1598, Contrareforma a inițiat pe parcursul secolului al XVII-lea ofensiva în numele unității credinței și al loialității față de monarhie, sfârșindu-se în 1685 prin revocarea toleranței și convertirea forțată a minorității calvine (hughenoți); în Imperiul Romano-German, Contrareforma a răspuns celui ce-al doilea val al Reformei, calvinismul, învingând protestanții și stabilind granițele confesionale în prima jumătate a secolului al XVI-lea, cu mult înainte de a înregistra un număr remarcabil de convertiri în epoca barocă; în final, în Polonia, o țară dominată de nobilime, dar în care toleranța încuraja numeroase „secte" și confesiuni (denominațiuni) creștine, Contrareforma a recuperat aproape toate teritoriile pierdute pe parcursul secolului al XVII-lea datorită efortului concertat al iezuiților.[88]

În momentul în care ne gândim la reînnoirea catolică în spațiul Europei Centrale avem în minte două fenomene distincte: în termenii Reformei catolice, normele și preceptele tridentine nu au început să fie implementate decât la începutul secolului al XVII-lea, cele mai multe măsuri disciplinare fiind puse în practică după 1660 și văzându-și rezultatele doar pe parcursul secolului al XVIII-lea (cu excepția câtorva reforme, precum înlăturarea căsătoriilor clandestine).[89] Devenea tot mai evidentă o identitate catolică, ce se manifesta prin conștiința politico-confesională, delimitarea granițelor/frontierelor sociale și geografice.

Pe de altă parte, alături de noul catolicism tridentin, redat în termeni-cheie de episcopi reformați, iezuiți și disciplină, a continuat să existe un catolicism tradițional care a apărat privilegiile corporative și obiceiurile devoționale.[90] Metodele stipulate de Trento erau mai mult decât clare: reunirea conciliilor provinciale și a sinoadelor diocezane sub autoritatea episcopului în vederea promulgării decretelor de reformă și a discutării problemelor particulare relative la activitatea pastorală; utilizarea curții ecleziastice pentru a corecta deviațiile comportamentale

---

[88] *Ibidem.*
[89] *Ibidem,* p. 74.
[90] *Ibidem.*

ale clericilor; realizarea de vizitații canonice pentru a strânge informații cu privire la proprietatea ecleziastică, comportamentul clerical și conformitatea laică.[91]

Dacă strategia de acțiune propusă de Trento părea simplă în teorie, în practică existau numeroase obstacole atâta timp cât în fiecare dioceză episcopul se lovea de provocarea la adresa autorității sale spirituale *de jure* și *de facto*: canoanele capitlului său puteau ignora avertismentele referitoare la comportamentul moral și puteau păstra oficiul divin; bisericile colegiale și conventele se puteau sustrage vizitațiilor episcopale și măsurilor disciplinare, aducând ca argument major exempțiile papale sau privilegiile; ordinele religioase regulare puteau refuza obediența față de episcop, invocând ascultarea față de superiori; majoritatea beneficiilor eluda de cele mai multe ori patronajul episcopal, dreptul de a numi fiind în mâinile patronilor laici sau ecleziastici; nu în ultimul rând, autoritățile seculare tindeau să se opună arogării de autoritate de către episcop, al cărui zel părea să extindă libertățile ecleziastice în detrimentul jurisdicției seculare.[92]

Misionarismul în epoca Contrareformei a implicat stimularea și redirecționarea pietății deja existente înspre noi forme de devoțiune, un vehicul major al acestui efort fiind renașterea, de cele mai multe ori, coordonată de unul dintre ordinele evanghelice (iezuiți, franciscani) și centrată asupra predicilor populare în vederea încurajării entuziasmului religios.[93] Aceasta a permis pe durată lungă înlocuirea relației medievale dintre cler și laicat cu una nouă, caracterizată de colegialitate în lucrarea de salvare a sufletului și de mai puțină competiție în ceea ce privește accesul la sacru. Revitalizările erau menite să introducă laicii în rudimentele noului raport: asaltul asupra „superstițiilor" a oferit clerului *forum*-ul pentru

[91] *Ibidem,* p. 108.

[92] *Ibidem.*

[93] Andrew E. Barnes, "On the Necessity of Shaping Men Before Forming Christians: The Institutionalization of Catholicism in Early Modern Europe and Modern Africa", în *Historical Reflections,* vol. 16, nr. 2-3, 1989, p. 222.

afirmarea reînnoită a monopolului asupra supranaturalului, în timp ce predicile populare au conferit laicilor importante instrumente de a intra în contact cu noi posibilități de a atinge perfecțiunea spirituală.[94] A seduce, a opera asupra fanteziei și imaginației laice, a impresiona, dar și a descifra adevărul-referitor la doctrină, la sanctitate, la prezența divină sau la cea demonică-în spatele vălurilor de înșelătorii și prefăcătorii au fost sarcinile majore asumate de instituțiile ecleziastice și de personalul Bisericii post-tridentine și care au adus un plus de conținuturi noi comparativ cu trecutul.[95]

Peter D'Agostino utilizează sintagma „discurs misionar" pentru a defini practicile și ideile care stau la baza apariției normelor și a relațiilor de putere, mesajul predicatorilor catolici funcționând în trei moduri: în primul rând, a furnizat un vehicol pentru clericii și laicii fideli catolicismului clericalizant al perioadei premoderne și moderne de a disciplina participanții la cultura catolică afectați de „deviații" și „erori"; în al doilea rând, misionarii înșiși s-au folosit de mesaj pentru a se portretiza ca agenți ai supranaturalului investiți cu atribute ale sanctității și, de cele mai multe ori, „paznici" eroici ai singurei căi care era menită să asigure salvarea sufletului; în final, misionarii au folosit un discurs specific împotriva alterității confesionale, văzută nu de puține ori ca un posibil pericol la adresa uniformității catolice.[96]

Misiunea catolică în spațiul Europei Central-Răsăritene a conștientizat diversitatea etnică și confesională a credincioșilor, aspect ce a determinat o acomodare a discursului misionar la realitățile existente în teritoriu, putând conferi succes acțiunilor direcționate de Reforma catolică.[97] Relativ la articularea misiunilor catolice în Ungaria și

---

[94] *Ibidem*, p. 227.
[95] Prosperi, *L'inquisitore*, pp. 223-224.
[96] D'Agostino, *Orthodoxy or Decorum?*, p. 704.
[97] Doru Radosav, *Cultură și umanism în Banat: secolul XVII*, Editura de Vest, Timișoara, 2003, p. 59.

Transilvania, este necesar să menționăm faptul că ele au fost distribuite sau concentrate asupra unor zone bine delimitate sau grupate după criterii de natură geografică sau după prioritățile misionare.[98] Potrivit planului arhiepiscopului Péter Pázmány, misiunea și universitatea iezuită din Trnava avea rolul de a asigura pregătirea misionarilor care urmau să ajungă în Ungaria și Transilvania, aspect validat de scrisoarea lui Claudio Aquaviva, superiorul ordinului iezuit, către împăratul Rudolf II și principele Transilvaniei, Sigismund Báthory, la 1603, cu scopul de a solicita sprijinul potentaților seculari pentru „cauza reformei catolice din Transilvania".[99]

Componentele și țintele programului misionar adiacent Reformei catolice europene au avut în vedere două direcții de acțiune: recuperarea terenului pierdut în fața Reformei protestante, respectiv disciplinarea socială, teologică și educativă a clerului și a laicatului.[100] Violeta Barbu a identificat două etape fundamentale în activitatea Congregației *de Propaganda Fide*, precum și în evoluția discursului și a idealurilor misionare catolice:

1. Perioada anilor 1622-1649, pe parcursul căreia obiectivele majore ale *Reconquistei* catolice erau date de sprijinirea minorităților catolice, restabilirea cultului în teritoriile afectate de Reformă, realizarea „unirii universale" în termenii florentini, precum și de convertirea comunităților din teritoriile de misionariat prin introducerea cultului catolic.[101]

---

[98] *Ibidem*, p. 61.

[99] Potrivit preceptelor tridentine, calitatea asistenței spirituale în cadrul parohiei urma să crească: preotul trebuia să aibă o anumită vârstă, trebuia să opteze pentru o vestimentație adecvată, să administreze veniturile parohiilor și să prezinte un raport episcopului, să fie independent din punct de vedere financiar, să dețină un singur beneficiu, să i se încredințeze o singură parohie în care să rezide, să aibă un comportament demn în Biserică și în afara acesteia. Din acest moment, Roma a marșat pe ideea unui preot educat, instruit, capabil să explice învățăturile de credință *corpus*-ului de credincioși (în mod particular semnificațiile sacramentelor). Johnston, *The Implementation*, p. 217.

[100] Radosav, *Cultură și umanism*, p. 62.

[101] Barbu, *Purgatoriul misionarilor*, pp. 60-65.

2. Perioada anilor 1659-1670, interval cronologic în care conceptul de „inculturare” a devenit central pentru filosofia acțiunii misionare.[102] Este totodată și perioada care a canalizat elanul misionar *ad intram Christianitatis* și a repoziționat ofensiva catolică în interiorul Creștinătății prin crearea unui cler autohton, stimularea loialității față de Roma, cultivarea de către misionari a bunelor raporturi cu suveranii, respectarea tradițiilor, obiceiurilor și practicilor devoționale ale popoarelor, respectiv „recatolicizarea” comunităților catolice mai vechi și utilizarea tipăriturilor și a limbilor vernaculare în predicație și cateheză.[103]

Aplicând grila de lectură propusă de Violeta Barbu la spațiul Transilvaniei ca parte a Europei Central-Răsăritene, se poate constata faptul că până în anul 1649 misionarii catolici iezuiți și franciscani prezenți pe teritoriul Principatului calvin au fost preocupați de sprijinirea minorității catolice (cu precădere o mică parte a nobilimii și populația catolică din Secuime), de restabilirea cultului catolic și de acordarea de asistență spirituală credincioșilor de rit latin în lucrarea de salvare a sufletului. În absența unor raporturi privilegiate cu principii calvini, a clerului catolic la toate nivelurile ierarhiei și a sprijinului material necesar bunei desfășurări a misiunii (posibilitățile reduse de întreținere ca urmare a numărului mic de comunități catolice), tindem să credem că și a doua jumătate a secolului al XVII-lea a fost circumscrisă de aceleași idealuri misionare și strategii de acțiune înregistrate în perioada precedentă. Și pentru misionarii franciscani activi în spațiul transilvănean în a doua jumătate a secolului al XVII-lea este perioada în care, așa cum menționa Violeta Barbu, „inculturarea” s-a aflat în prim-planul acțiunilor catolice

---

102 Termenul „inculturare” face referire la dialogul existent între credință și cultură, între forma culturală a credinței și cultura unui popor. Aculturarea sau întâlnirea dintre două culturi ia inițial forma dialogului între cultura creștină a misionarului și cultura populației din teritoriul de misionariat. Inculturarea este cea care determină ulterior o juxtapunere de expresii culturale, dând naștere unei simbioze, unui sincretism religios prin implementarea mesajului creștin în realitatea locală. Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2006, pp. 10-13; Mariasusai Dhavamony, *Christian Theology of Inculturation*, Editrice Pontificia Universitá Gregoriana, Roma, 1997, p. 157.

103 Barbu, *Purgatoriul misionarilor,* pp. 60-65.

și în care s-au definit și s-au clarificat noțiunile de „identitate" confesională și „alteritate" confesională. Acesta nu era un fenomen accidental, întrucât necesitatea de a răspunde la întrebarea „ce înseamnă să fii catolic?" devenise mai stringentă în contextul în care catolicii conviețuiau cu persoane aparținând altor confesiuni, denumite de cele mai multe ori „eretici" sau „schismatici"/„apostați".[104]

În contextul defecțiunii luterane, programul misionar catolic a elaborat un ghid pentru *Missionarius apostolicus*, la sugestia Congregației *de Propaganda Fide*, adresat tuturor misionarilor care operau în părțile protestante. Redactat de prefectul minoriților conventuali din Ungaria, Andrea Scalimoli de Castellana, ghidul avea în vedere mai multe paliere: 1. Viața și activitatea lui Martin Luther; 2. Principiile fundamentale ale Bisericii romane (Sfânta Scriptură, deciziile conciliilor); 3. Sacramentele; 4. Instrucțiuni privind disputele teologice.[105] Pe baza acestui program bine definit, au fost construite tacticile misionare și au fost elaborate strategii de acțiune în funcție de circumstanțele și particularitățile zonei de operare a misionarilor catolici. Dacă relatările misionarilor conturau anumite direcții și obiective ale acțiunii catolice, discursul misionar se concentra asupra unor teme pastorale și prozelite, potențate de adversitățile venite dinspre lumea ortodoxă, musulmană și, desigur, protestantă.[106]

Este bine cunoscut faptul că decretele tridentine consolidează imaginea unei Biserici universale ideale, fiecare sesiune fiind însoțită de un program coerent de reforme în vederea corectării numeroaselor abuzuri ce făcuseră obiectul criticilor lansate de Reforma protestantă.[107] Mesajul misionarilor catolici aflați pe teritoriul Transilvaniei în secolul al XVII-lea aducea în prim-plan credința catolică din punctul de vedere al

[104] În limbajul secolului al XVI-lea, conceptul de „eretic" se referea la promotorul și susținătorul erorilor dogmatice, în timp ce noțiunea de „schismatic"/„apostat" era aplicată celor care negau, refuzau „adevărata credință" (confesiunea catolică), căzând în erezie. Fiore, *Fede e tolleranza*, pp. 29-30.

[105] *Ibidem*, pp. 65-66.

[106] *Ibidem*, p. 66.

[107] Johnston, *The Implementation*, p. 216.

„dreptei” și „adevăratei” credințe, a cărei personificare era Biserica Romană Apostolică.[108] Cu atât mai mult cu cât Reforma protestantă lovise puternic în pozițiile catolicismului, se dorea o popularizare a învățăturilor de credință și a devoțiunii în conformitate cu principiile tridentine. La 1634, într-un raport adresat Congregației, Francesco Leone de Modica sublinia că pe 2 noiembrie, cu prilejul comemorării celor decedați, a predicat despre existența Purgatoriului și despre pedepsele înfricoșătoare suferite de sufletele defuncților în acest loc intermediar.[109] Din acest punct de vedere, misiunea transilvăneană a secolului al XVII-lea devenea echivalentă cu restaurarea și conservarea credinței catolice.[110]

Retorica și taxonomiile angajate de discursul misionar catolic la începutul epocii moderne s-au înrădăcinat în literatura creștină clasică, antică, predicatorii secolului al XVII-lea fiind în măsură să construiască, plecând de la tradițiile europene antice, clasificări care puteau fi datate în primii ani ai creștinismului și uneori chiar în lumea pre-creștină a Antichității clasice greco-romane.[111] Vorbim în același timp despre o puternică amprentă a barocului la nivelul construcției relațiilor misionare prin utilizarea excesivă a figurilor de stil de tipul epitetelor, a comparațiilor, a metaforelor, prin revalorificarea textelor vetero-testamentare, a psalmilor și a citatelor în latină. Relevantă în acest sens se dovedește introducerea raportului semnat de provincialul Transilvaniei, Francesco Antonio de San Felice: „despre speranțele făcute prin misiunea noastră pot să spun pe urmele lui Iov, *de relato ventus vehemens irruit a regione deserti, concussit quatuor angulos domus.*[112] La 1637 Giuseppe de Capua cita din psalmul 91 pentru a explica motivația puternică din spatele zelului

---

[108] *Primo: igitur sciant me mori in ea fide Catholice, in qua semper auxilio Dei vixi, et quam tenet, et usque ad finem mundi tenebit Romana Apostolica Ecclesia, de qua mea fide nunc pro tunc facio coram Deo et angelis ejus solemnem protestationem.* (Fragment din mărturia lui Fulgenzio de Jesi). Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 555 (1646), p. 1522.

[109] “Il dì della commemoratione de gli fedeli defonti, ove in quel giorno predicai provando exxerci purgatorio, e l’atrocissimi peni, che ivi l’anime de fedeli patiscono.” *Ibidem,* vol. I, doc. 156 (1634), p. 515.

[110] A se vedea mărturia lui Bernárd Vásárhelyi. *Ibidem*, vol. IV, doc. 912 (1667) p. 2489.

[111] D’Agostino, *Orthodoxy or Decorum?,* p. 709.

[112] Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 218 (1635), p. 671.

misionar: *et exaltabitur sicut unicornis cornu meum (Christus mysticus cornu salutis) et senectus mea in misericordia uberi supplet foecunditatis. Ad huc multiplicabuntur in senecta uberi (foecunda) et bene patientes erunt, ex eo i sudori del parto, ut annuntient, Supplex multiplicationem.*[113]

În același timp, se remarcă utilizarea cu precădere a *leitmotivului* „păstorului bun” în contextul exigenței contrareformatoare a transformării credincioșilor într-o „turmă” aflată sub coordonarea unui singur „păstor” (*unum ovile et unus pastor)*. La 1637 Giovanni Battista de Terugia avertiza Congregația despre pericolul în care se afla populația catolică din Secuime, acesta temându-se de „lupii calvini” care ar putea aduce mari tulburări catolicilor transilvăneni.[114] Nu este deloc surprinzător tonul apocaliptic al discursului misionar catolic; relevantă în acest sens este traducerea în croată a lucrării populare *Le sette trombe per risvegliar peccatori* a lui Bartolomeo de Saluthio, franciscan italian, mistic și predicator, aparținând lui Pavel Papich.[115] La 1635 Pietro Sabbatini scria Congregației în termeni apocaliptici cu privire la situația Bisericii catolice în teritoriile otomane, aflată într-o persecuție cu puțin inferioară celei suferite de Biserica primitivă, încurajată de Chiril, patriarhul Constantinopolului și de episcopii săi prin intermediul pașei de la Buda, dușmanul cel mai aprig al Bisericii și al preoților catolici a cărui intenție părea să nu fie alta decât aceea de a distruge religia creștină.[116] La 1636 era rândul provincialului Transilvaniei, Francesco

---

[113] *Ibidem*, vol. II, doc. 285 (1637), pp. 893-894.

[114] “Potrebbe entrare qualche lupo rapace Calvinista, et fare danno notabile et lacrimabile”. *Ibidem*, doc. 264 (1637), p. 848.

[115] Radosav, *Cultură și umanism*, p. 414.

[116] “Questa chiesa al presente si trova in una persecutione puoco inferiore a quella della primitiva chiesa, commossa dal heretico Cirillo, patriarca di Constantinopoli, e suoi vescovi scismatici per mezzo d’un Vezirio, ch’è vicere di Buda, più crudel huomo et inimico del nome Christiano et sacerdoti che mai sia uscito a tal regiento, e pare che non habbi altra intentione che distrugere la religione Christiana”. Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 171 (1635), p. 551; vezi și mențiunea lui Simone Matkovich în raportul din 1635: “Illustrissimo Signore, più volte ho voluto scrivere a Vostra Signoria, ma non ho potuto di gran persecutione, tentatione, e tormenti, che pattiamo da Cirillo patriarca, se questa persecutione durarà ancora tre anni, sappia Vostra Signoria che non si trovarà un Cattolico in Bosna, Schiuonia et Ungaria”. *Ibidem,* doc. 178 (1635), p. 567.

Antonio de San Felice, să-l citeze pe profetul Ezechiel atunci când venea vorba despre păstori: *ve vobis qui pascitis vosmetipsos et lac comedebatis et lanis induebamini qui fractum fuit non consolidastis.*[117]

Misionarii franciscani au fost interesați în al doilea rând de stabilirea unei relații clare între divinitate și laicat. Pe tot parcursul secolelor XVI-XVII, evanghelizarea în Europa a implicat un efort activ din partea clerului pentru a transforma laicatul înainte de a-l spiritualiza, ceea ce de cele mai multe ori, s-a tradus prin introducerea creștinilor de rând în rudimentele vieții civilizate.[118] Numeroși cercetători au argumentat triumful Creștinătății la finalul Evului Mediu, refuzând să admită faptul că ceea ce au definit generic drept *Christianitas* era un set de comportamente și de valori socio-culturale care le transforma într-un set de credințe relative la conexiunile, raporturile dintre natural și supranatural, era un *commonwealth* de credincioși. Procesul de creștinare nu poate fi considerat încheiat în jurul anului 1500, din moment ce acesta era proiectat sistematic de către ierarhia catolică. Drept urmare, Reforma catolică a constituit un proces de transformare a experienței religioase apărută în rândul elitei în epoca medievală într-o experiență socio-culturală ce putea fi „consumată" și de cei cu puțină „vocație" sau lipsiți de ea.[119] Procesul care implica „socializarea" laicilor de rând era sinonim cu modelarea unor comportamente precum cele în momentul administrării sacramentelor, cele asociate cu caritatea și „moartea cea bună" sau cele referitoare la recunoașterea autorității clerului. În același timp, noul val de creștinare a țintit spre stimularea sensibilității creștinilor de rând față de persoanele care puteau servi drept exemplu, deci clericii reformați. Este clar că vorbim despre o schimbare în ceea ce privește scopurile evanghelizării și metodele alese pentru a atinge noile obiective.

---

[117] *Ibidem*, doc. 239 (1636), p. 742.
[118] Barnes, *On the Necessity of Shaping Men*, p. 218.
[119] *Ibidem*, pp. 218-219.

Catolicismul post-tridentin s-a plasat la polul opus al gândirii protestante, refuzând cu vehemență conceptul protestant de *Deus solus* și promovând dimensiunea socială a credinței.[120] Astfel, obținerea mântuirii era văzută ca o consecință directă a iubirii lui Dumnezeu, crezându-se că trecerea la confesiunea catolică și „faptele bune" erau în măsură să faciliteze salvarea sufletului.[121] Natura convertirii a fost interpretată în manieră nouă, considerându-se că trebuia să se opereze plecând de la premisa că exista un gol de cunoștințe care urma să fie umplut sau o conștiință parțială/„eronată" ce urma să fie substituită cu cea „adevărată" („ortodoxă"). Transplantat pe teren european, acest mod de a acționa a determinat abandonarea controverselor doctrinare și renunțarea la instrumentele luptei frontale dintre adevăr și eroare în detrimentul trecerii la metodele pedagogice și la formele non-conflictuale ale persuasiunii. Acțiunea misionarilor se concretiza adesea într-un ciclu de predici, care reprezenta o sinteză de exerciții spirituale, de catehisme doctrinale și morale, precum și de practici cultuale și penitențiale.[122] Raportată la ambianța unei parohii sau la o zonă pastorală, durata unei misiuni putea varia de la câteva zile la câteva săptămâni, cu un ritm cotidian care prevedea o primă instruire, urmată de celebrarea missei, dar și inițierea în rugăciune, urmată de instruirea catehetică și de predică. Exista așadar un tipar al misiunilor catolice, ghidat de următoarele repere: predici, confesiuni, comuniunea euharistică, exerciții spirituale/devoționale (rugăciuni, practici penitențiale).[123]

---

[120] Barbu, *Purgatoriul misionarilor*, p. 226.

[121] A se vedea mărturia franciscanului Szerafin Kun. Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 97 (1630), p. 342.

[122] Gentili, Regazzoni, *La spiritualità*, p. 304.

[123] De cele mai multe ori, instruirea era una tradițională: misionarul încerca să transmită credinciosului ceea ce trebuia să știe, adică poruncile lui Dumnezeu. De exemplu, prima poruncă era explicată, spunându-se ceea ce permitea și ceea ce interzicea. La fel se proceda și în cazul rugăciunilor. Misionarul obținea printr-un efort minim însușirea noțiunilor fundamentale de către credincioși, cunoașterea doctrinei și a elementelor de bază ale vieții creștine. Rezumând, a instrui și a practica sacramentele, iată principiile de bază după care se ghidau misionarii catolici. Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 27.

În al treilea rând, aplicarea principiilor tridentine presupunea și o recentrare asupra parohiei ca element ce asigura disciplinarea laicatului; preotul parohial era văzut în acest context ca un intermediar între Dumnezeu și credincioși, personaj de care depindea lucrarea de salvare a sufletelor.[124] Acest aspect era posibil prin restabilirea rolului preotului parohial mai ales în comunitățile în care în lipsa personalului ecleziastic sacramente precum botezul și căsătoria fuseseră realizate de laici.[125] Preoții parohiali, ca pretutindeni în lumea catolică, s-au plasat la intersecția unui număr de lumi diferite: literați și preponderent educați, ei trăiau printre persoane needucate și predominant iletrizate; membri ai unui ordin distinct, ei constituiau o parte componentă a vieții cotidiene a satelor și orașelor mici. Cu toate că preoții parohiali au internalizat/interiorizat până la un anumit punct un cod special de comportament personal și au pretins o identitate ca parte a Bisericii catolice internaționale, cei mai mulți încă trăiau în vecinătatea locului natal, păstrau relații strânse cu familiile lor și nu abandonau complet cultura copilăriei lor.[126] Într-un anumit sens, în epoca Contrareformei, locul preoților a devenit mai puțin ambiguu decât a fost perceput în mod tradițional. Cu toate că preoții au continuat să dețină beneficii și să administreze proprietăți, sacerdoții s-au considerat pe sine mai degrabă păstori spirituali decât deținători de oficii.[127]

Catolicismul post-tridentin a promovat o reîntoarcere la sacramente, cărora le-a atribuit semnificații sporite, accentul pus pe sacramente putând fi explicat prin respingerea acestora de către Reforma protestantă, dar și prin revenirea la individ ca „protagonist" al sacramentului. În opinia Violetei Barbu, în perioada Contrareformei, sacramentele au fost gândite nu ca o reiterare ciclică și statică a

---

[124] Johnston, *The Implementation*, p. 216.

[125] *Panem siquidem ecclesiasticorum sacramentorum non habent, a quo recipiant, sed laici homines baptizzant pueros […] et gratiam quae in sacramento matrimonii confertur, pauci recipiunt, cum non a legitime sacerdote, sed a simplici laico* (Fulgenzio de Jesi). Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 133 (1633), p. 454.

[126] Forster, *Catholic Revival*, p. 167.

[127] *Ibidem*, p. 168.

colectivității (familie, comunitate), ci ca o cale pe care individul o parcurgea în vederea desăvârșirii creștine și a salvării sufletului.[128] Botezul, confirmarea, căsătoria, uncțiunea erau, cel puțin în teorie, experiențe trăite de fiecare catolic; în practică, situația se prezenta diferit. Sacramentul botezului devenise indispensabil la finalul Evului Mediu, iar pe parcursul secolului al XVI-lea, Biserica catolică l-a introdus efectiv în ceremoniile de căsătorie. Pe de altă parte, nici confirmarea, nici uncțiunea nu au atins un statut similar, în timp ce pe parcursul secolelor XVII-XVIII laicii catolici priveau confesiunea și comuniunea ca pe etape ale pregătirii esențiale pentru viața de după moarte.[129]

Istoria sacramentului căsătoriei și raportul său cu practica socială reprezentau chestiuni complicate. Decretul *Tametsi* al Conciliului tridentin era menit să reformeze sacramentul căsătoriei, punând obstacole în calea căsătoriilor clandestine.[130] Așadar, clerul catolic a oficiat într-o anumită măsură cele mai importante rituri de trecere, dar laicii au încorporat selectiv sacramentele Bisericii, le-au integrat treptat în viața lor, acordând botezului un rol central și subliniind importanța confesiunii pe patul de moarte și a comuniunii.[131] Sacramentul căsătoriei, prin contrast, era parte a practicii populare fără să ajungă în prim-planul evenimentului, pe când uncțiunea nu era populară la nivelul credincioșilor de rând, fiind tratată cu reticență.

În procesul său de recatolicizare, Biserica romano-catolică a încercat cu orice preț în toate țările europene, mai ales în țările împărțite confesional (cum este de altfel și cazul Transilvaniei), să apere catolicii de căsătoriile cu protestanții. Au devenit însă în scurt timp dispuși la acest lucru în momentul în care au putut condiționa materializarea legământului căsătoriei doar în Biserica catolică, iar partea protestantă trebuia încă dinaintea căsătoriei să se oblige să-și boteze copiii în credința

---

[128] Barbu, *Purgatoriul misionarilor,* p. 402.
[129] Forster, *Catholic Revival,* p. 108.
[130] *Ibidem,* p. 109.
[131] *Ibidem,* p. 110.

catolică.[132] Această din urmă cerință a fost percepută de protestanți ca o recatolicizare ascunsă, fără îndoială nu fără temei.[133]

Căsătoria s-a bucurat de o atenție specială din partea misionarilor, fiind semnalate cazurile de iregularități canonice. Câmp de mare și permanentă conflictualitate, accentuată într-o epocă marcată de celibatul forțat și de ridicarea vârstei de căsătorie, matrimoniile au atras atenția inchizitorilor ca urmare a abuzurilor sacramentale, dar au figurat și în prim-planul intereselor judecătorilor pentru cazurile de violență.[134] Substituirea ritului ecleziastic și doar a aceluia care în practica socială și în cultura comună a reprezentat forma de ratificare a căsătoriei a fost de lungă durată și de o mare complexitate. În aria catolică, misionarilor le-a revenit sarcina normalizării, dar era vorba despre o activitate desfășurată pe termen lung, deoarece practica nu a fost dezrădăcinată cu ușurință.[135] Chiar și după Trento (în plin secol XVII), după cum a demonstrat Ottavia Niccoli, practici precum atingerea mâinii, darul nupțial, sărutul erau considerate „la nivel popular, gesturi constitutive ale ritului nupțial"[136]. Căsătoria tridentină s-a impus așadar ca tranziție publică, consensuală și imediată la statutul conjugal; asistăm la pierderea duratei și a etapei pregătitoare, căsătoria devenind un act care se consumă într-un timp punctual, timpul ocupat de ritul ecleziastic al sacramentului.[137] Intervenția autorității ecleziastice asupra comportamentelor sociale relative la căsătorie a dus la extinderea controlului clerical asupra sferei „dezordinilor" legate de sexualitate: concubinaj, raporturi pre-

---

[132] Olga Lukács, „Problema identității confesionale în cazul căsătoriilor mixte reformate din secolele al XVII-XIX-lea", în *Identități confesionale*, p. 347.

[133] *Ibidem.*

[134] Prosperi, *Tribunali*, p. 650.

[135] *Ibidem*, p. 653.

[136] Structura tradițională a căsătoriei era bazată pe alianța dintre familii și prevedea o lungă fază de tranziție prin întâlnirea dintre tineri și stabilirea lor în casa unei părți. Nașterea unui copil era evenimentul care modifica radical situația și care determina trecerea la conviețuirea normală, cu asumarea tuturor responsabilităților perechii adulte. Această ordine a fost una dintre practicile criticate de misionari. Ottavia Niccoli apud Prosperi, *Tribunali*, p. 650.

[137] Prosperi, *Tribunali*, pp. 655-656.

matrimoniale între logodnici. Credincioșii au început să vadă defecte și păcate individuale acolo unde se găseau rituri și obiceiuri profund/adânc înrădăcinate în viața socială, să citească „dezordinea" acolo unde în realitate era „o ordine antică". Predicația, activitatea misionară, difuzarea tratatelor cu caracter pedagogic asupra familiei și asupra femeii, dar mai ales confesiunea au contribuit major la această transformare.

În mod analog, Biserica a intervenit pentru a modifica regulile sociale privind doliul și riturile funebre, transformând în mod substanțial și de durată raportul dintre vii și morți. În cazul morții, se remarcă abolirea noțiunii de perioadă lungă de trecere de la moartea fizică la punerea definitivă a defunctului în lumea celor decedați, luând amploare arta de a muri bine (*ars moriendi*) în cadrul căreia confesiunea finală devenea adevărata poartă de acces spre lumea celestă.[138]

Cu siguranță în această perioadă s-au produs transformări importante și în sacramentul confesiunii. Potrivit opiniei lui Marc Forster, Biserica catolică post-tridentină s-a raportat la confesiune ca la o modalitate, ca la o tehnică persuasivă și eficientă de a transforma viețile credincioșilor înainte de a constitui un instrument menit să disciplineze, să regularizeze, să reformeze și să circumscrie viața comunităților laice în parametrii decretelor Conciliului din Trento.[139]

Riturile de trecere nu și-au pierdut importanța în contextul catolicismului baroc, după cum ritualurile anului liturgic, în mod particular, procesiunile care însoțeau aproape toate sărbătorile, au rămas esențiale pentru experiența catolică până în secolul al XVIII-lea. În ciuda eforturilor sistematice ale reformatorilor Bisericii romane de a simplifica și regulariza festivalurile, sărbătorile și procesiunile, anul liturgic se prezenta cel puțin la fel de dens, de complex la 1750 asemenea celui din

---

[138] Tema condamnatului „redus" la penitență și la acceptarea vinei și a pedepsei pentru păcatele sale a fost o prezență constantă în literatura misionară. În același timp, se remarcă accentul pus pe confesiune ca for intern și extern (care se suprapun și se compensează): astfel, sentința judecătorului terestru valora ca pedeapsă pentru păcatele ascunse, iar acceptarea sentinței deschidea ușa spre Rai. *Ibidem*, pp. 662-663.

[139] Forster, *Catholic Revival*, p. 148.

secolul al XV-lea. În cele două secole de după 1550 alte seturi de ritualuri, *Gottesdienste,* în special serviciile spirituale de duminica, missele săptămânale și întrunirile cu scopul rugăciunii au câștigat un loc proeminent în practica catolică. Acesta a fost un nou aspect al catolicismului popular, din moment ce în plin Ev Mediu serviciile spirituale săptămânale au jucat un rol mai puțin important decât riturile de trecere. Cu toate că serviciile regulare au sporit în importanță, ele nu au înlocuit procesiunile ample specifice zilelor de sărbătoare, ci le-au suplimentat, adăugându-se alte seturi de ritualuri calendarului deja aglomerat al practicilor devoționale catolice.

În strânsă legătură cu restabilirea rolului preotului parohial, cu recentrarea asupra liturghiei și cu întoarcerea la sacramente pot fi puse și cererile misionarilor privind obiectele de cult catolice. Nu lipsite de importanță se dovedesc atunci numeroasele cereri din partea misionarilor adresate Congregației *de Propaganda Fide* în vederea asigurării bazei materiale a activității apostolice: la 1625 Alberto Rengjich îi scria papei Urban VIII din partea episcopului de Samandria în legătură cu relicve ale sfinților, întrucât ajungând cel din urmă în teritoriul de misionariat, nu a găsit niciun obiect necesar oficierii missei și stimulării devoțiunii laice.[140] La 1631 don Simone Matkovic cerea Congregației următoarele obiecte de cult în vederea administrării sacramentelor și a asistenței spirituale a laicilor: cupa, missalul[141], breviarul[142], un crucifix și două lucrări teologice, *Commentarium moralium in Evangelicam historiam* a iezuitului spaniol Diego de Baeza (1582-1647), respectiv *Doctrina*

[140] "Il vescovo di Samandria humilmente supplica alla Santità Vostra resti servita a dar ordine all'illustrissimo signor cardinal Mellino che egli faccia parte di qualche reliquia di santi, perché l'oratore essendo andato nel suo vescovado inter infedeles, dove non essendoci stato vescovo da molti anni, non vi è restato vestigio alcuno di cose pertinenti a divotione, né per servitio di Dio, è neccessario per provocare quelli popoli a divotione havere simili cose sante, e divote." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 36 (1625), p. 178.

[141] Lucrare ce conține textele pentru celebrarea oficiului liturgic în ritul roman.

[142] Lucrare ce cuprinde slujbele și rugăciunile pe care miniștrii catolici trebuiau să le oficieze la anumite ore din zi.

Christiana a teologului iezuit Roberto Bellarmine 1542-1621).[143] Simone Matkovic repeta cererea sa privind obiectele de cult catolice, deoarece în absența acestora, misionarii trimiși de Roma în teritoriile aparținătoare Slavoniei și Ungariei otomane nu puteau desfășura o activitate de apostolat fructuoasă: veșminte sacerdotale, cupe, missale, breviare, 500 de imagini *Agnus Dei*.[144]

Aceeași realitate transpărea și din relatările misionarilor transilvăneni: psaltirea pentru cor, breviarele, potirele și patenele[145] consacrate, altarele mobile, respectiv antependiile[146]. De la 1636 ni se păstrează un memoriu privind obiectele de cult necesare misionarilor în activitatea lor de apostolat: psaltirea mare pentru cor, *gradualia*[147] pentru cor, 5 missale pentru diferite biserici, breviarul mare și 2 breviare mici, cupe cu patene consacrate (nefiind episcop pentru a le consacra), *turibula* și *simplicia* pentru biserică, altare portatile, pixide pentru a purta sacramentul în timpul procesiunilor, antependii.[148] La 1639, István

---

[143] "Don Simone Giovani Mattheouich sacerdote Bosnese humilmente espone all'Eminenze Vostre come dovendo ritornare al suo paese per servitio della nostra sancta fede e per aiuto di quei poveri cattolici tiene grandissima necessità dell infrascritte robbe per ministrare li santissimi sacramenti e per consolare quelli. Supplica però l'Eminenze Vostre si degnino fargli gratia e lo riceverà etc. un calice, un messale, un breviario di opera di Baiez, un crocifisso, un poco de medaglie, le Dotrine Christiane." Tóth, *Litterae missionariorum*, doc. 104 (1631), p. 356.

[144] "Volendo con la salute d'un solo salvare molte anime, per le quali essendo venuto a Roma per provedere a loro bisogni spirituali, particularmente per provedere de operarii nella vigna di Dio, et havendo ottenuto dalla Sacra Congregatione de Propaganda Fide alcuni missionarii di diverse religioni e doi preti secolari per li varii bisogni, alli qualli non potendo provedere come desidera per mancamento di molte cose necessarie come pianete, calici, messali, dovendo hora l'oratore partire a consolare quelle povere anime. Supplica però la Santità Vostra si degni ordinare sia provisto del suo viaticoe anco delle paramenta e calici conforme parirà alla Santità Vostra, che lo riceverà. Il suo viatico, paramenti sacerdotali, calici, camisi, messali, breviarii, Agnus Dei 500." *Ibidem*, doc. 105 (1631), p. 358.

[145] Taler de metal de formă circulară, folosit în cultul catolic, pe care stă azima pentru împărtășanie.

[146] Piesă de stofă decorată, aplicată pe partea din față a altarului.

[147] Colecție de cântece pentu cor.

[148] *Memoriale pro rebus necessariis ecclesiarum in Transilvania: Psalteria majora pro choro. Gradualia pro choro ad cantandum vel 5 missalia pro ecclesiis diversis. Breviaria majora, et 2 minora. Calices cum patenis consecratis, quia ibi episcopus non est pro consecratione. Thuribula etsi simplicia pro ecclesia. Cassulae cum stolis et manipulis. Altaria portatilia. Pixides ad portandum venerabile sacramentum tempore processionis. Antependia.* Tóth, *Litterae missionariorum,* doc. 238 (1636), p. 741.

Ratonyi cerea Congregației sprijin financiar pentru a putea achiziționa cărți și obiecte de cult atât de necesare în Transilvania.[149]

La 1644, Andrea de Breschi, însoțitorul lui Stefano de Salinis, cerea Congregației mai multe obiecte de cult necesare activității misionare, dintre care menționăm: două cupe de dimensiuni mici cu patenele lor, menite a fi purtate cu ușurință în momentul în care celebrarea oficiului divin presupunea o deplasare la distanță, două missale de dimensiuni mici, un parament alb și roșu cu mâner, două *Ritualia* romane, *Controversele* lui Bellarmine și ale lui Beccano, un număr de medalii, crucifixe și coroane binecuvântate.[150] La 1648, după ce a fost investit cu facultatea de misionar și după ce a întreprins călătoria spre Transilvania, János Norbert Jászkay adresa un raport Congregației, solicitând mai multe obiecte de cult necesare activității sale, dintre care două cupe și două missale.[151] La 1651 Ferenc Jegenyei solicita Congregației trimiterea veșmintelor sacerdotale, împreună cu un missal și cu o Biblie în vederea desfășurării ministeriatului său în rândul populației catolice.[152] Din acest punct de vedere, rapoartele misionare exprimau dorința de revalorificare a ceremoniilor și a ritualurilor religioase ce putea fi asociată cu decretele post-tridentine, în cazul Transilvaniei putându-se observa popularizarea unui model devoțional axat pe *Passio Christi*, cultul marian, venerarea și intercesiunea sfinților.[153]

---

[149] *Ibidem,* vol. II, doc. 343 (1639), p. 1022; doc. 344 (1639), p. 1024.

[150] "Supplica appresso che la sudetta Sacra Congregatione voglia dare le sottoscritte cose per servitio de quelli missionari, cioè: due calici piccoli con le loro patene per poterli portare commodamente, quando si va lontano a celebrar la messa, due messali piccoli, un paramento bianco e rosso con la sua stola e manipolo, due Rituali Romani, le controversie di Bellarmino e del Beccano, qualche numero di medaglie, crocette e corone benedette." *Ibidem,* doc. 499 (1644), p. 1395.

[151] *Supplico etiam apud Eminentias Vestras, ut pro mea missionis indigentia velint dare duos calices, missalia duo, et casulas duas. Ibidem,* vol. III, doc. 613 (1648), p. 1695.

[152] *Frater Franciscus Jegnej Transiluanus ordinis minorum Sancti Francisci strictioris observantiae custodiae Transiluaniae filius, nuper factus missionaries in eodem regno sub praefectura patris Stephani a Salinis, humillime supplicat Sacrae Congregationi, quatenus dignaretur sibi paramenta sacerdotalia cum missali et Sacra Biblia concedere, pro executione hujus ministerii pro adjuvandis animabus pauperum Catholicorum in illis partibus. Ibidem,* doc. 698 (1651), p. 1893.

[153] Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal*, p. 163-164.

În ceea ce privește raportul dintre preceptele tridentine și formele tradiționale de devoțiune, cultul sfinților nu a constituit o inovație a epocii moderne, cu toate că Biserica post-tridentină i-a conferit noi dimensiuni.[154] Prima etapă în această direcție era reprezentată de crearea Congregației Riturilor (*Pro sacribus ritibus et coeremoniis*) în 1588 cu scopul clar de a „stimula pietatea fiilor Bisericii și a cultului divin, protejând riturile sacre și ceremoniile și instaurând noi culte". Dacă este să analizăm modelele de pietate specifice Contrareformei, trebuie în primul rând să facem apel la procesele de canonizare și beatificare care au avut loc în această perioadă. Astfel, în intervalul 1540-1770 au fost canonizați 27 de

---

[154] Născut odată cu procesul de creștinare al populațiilor Imperiului târziu, cultul sfinților reprezintă creația culturală cea mai vivace, autentică și spontană a religiei populare. Pentru mai multe secole, devoțiunea față de sfinți s-a sustras controlului autorităților ecleziastice și a rămas apanajul Bisericilor locale. Prin maleabilitatea și caracterul său multiform și reciproc, cultul sfinților a fost în măsură să sintetizeze cele mai elaborate forme ale culturii clericale și cele mai surprinzătoare și puțin cunoscute ale culturii rurale. Este bine cunoscut lungul proces care a făcut ca Sfântul Scaun să preia dreptul exclusiv de a recunoaște oficial cultul datorat unor personaje decedate sub aureola sanctității. Până la începutul secolului al XIII-lea, cultul sfinților a depins de Bisericile locale; pentru ca acesta să fie recunoscut oficial, era suficientă simpla *translatio* a relicvelor realizată de un episcop. Dar începând cu secolul al XIII-lea, Papa își rezerva tot mai des dreptul de a canoniza sfinții, ceea ce a marcat debutul unei adevărate revoluții mentale și juridice care permitea procedurii inchizitoriale să desfășoare o anchetă lungă și riguroasă, dând naștere procesului de canonizare. La sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, în Europa existau încă două modalități privind procesele de canonizare. Pe de o parte, Roma își rezerva dreptul de a canoniza acele personaje pentru care sanctitatea venea acordată ca recompensă pentru viața exemplară, constatare ce se făcea în urma anchetelor judiciare tot mai formalizate. Canonizarea era făcută publică printr-o bulă și cultul era astfel autorizat în întreaga lume creștină. Această ingerință a suveranului pontif în crearea noilor culte și în determinarea calității cultului nu a obstacolat forma tradițională. Cultul sfinților rămânea în mâinile Bisericilor locale, iar sanctificarea era o inițiativă a poporului și a clerului sub controlul unui episcop. Sanctității canonizaților, valorizată de decizia Romei care extindea efectele asupra *toto orbe Christiana,* se adăuga o sanctitate locală a *beati*-lor, al căror cult se afla sub control episcopal și a căror faimă depășea rareori frontierele unei dioceze sau ale unei provincii. Adevărata transformare survenea la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, când Biserica catolică s-a concentrat pe reorganizarea propriului sistem în conformitate cu preceptele tridentine, preluând controlul asupra unei inițiative care până atunci îi fusese sustrasă. Jean-Michel Sallman, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750,* Argo Editrice, Lecce, 1996, pp. 121-122.

bărbați și 5 femei, în timp ce alte 6 persoane au primit recunoașterea de *beati.* Vorbim despre o introducere în câmpul sanctității a unei codificări de modele care trebuie înțeleasă în contextul mai larg al profundei redefiniri post-tridentine a sanctității însăși elaborate de Biserica contrareformatoare. Un astfel de proces putea fi definit ca depășirea unui model mistic medieval și aducerea în prim-plan a tiparului centrat pe virtuțile eroice și zelul religios, menite să fie imitate de poporul creștin.[155]

Unul dintre instrumentele la care a făcut apel Biserica romană a fost cel al congregațiilor laice, la baza cărora stătea investirea credincioșilor cu funcții mult mai complexe în viața religioasă-o nouă concepție despre Biserică ce apărea ca o autentică revoluție. Un exemplu relevant în acest sens îl reprezentau congregațiile mariane. Perioada cuprinsă între a doua jumătate a secolului al XVI-lea și prima jumătate a secolului al XVII-lea a fost și intervalul cronologic în care s-a afirmat rețeaua celor mai puternice congregații mariane. Această lume nouă, care s-a raportat la onoarea arătată Fecioarei cu un zel revigorat a provocat stupoare; Petru Canisius vedea în congregațiile mariane nu doar mijloace ale *reconquistei* catolice, ci și o bună metodă de transformare a societății creștine pe termen lung, în profunzimea sa. Membrul unei congregații nu urmărea doar perfecționarea interioară, dar era și un creștin care se simțea investit cu o autentică vocație misionară în confruntarea cu ceilalți. Congregațiile mariane au ajuns să împânzească întreaga Europă catolică în secolul al XVII-lea, cuprinzând toate categoriile sociale și de vârstă și preluând rolul asociațiilor profesionale. Un asemenea succes s-a datorat fără îndoială unei adaptări perfecte la diferitele teritorii, la tradițiile lor, la sistemele de guvernare, la orașele cu funcții specifice. Dar a existat și o dorință arzătoare de a schimba raporturile dintre indivizi, congregațiile mariane reprezentând un factor al coeziunii, un ferment al noii societăți

---

[155] Marina Caffiero, "Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggettiva", în Giulia Barone, Marina Caffiero, Francesco Scorza Barcelona (ed.), *Modelli di santità e modelli di comportamento,* Rossenberg e Sellier Editrice, Torino, 1994, p. 265.

în curs de consolidare. Procesiunile, pelerinajele, devoțiunea față de sfinți și mai ales față de Fecioară, au constituit caracteristici importante ale pietății baroce: congregaționiștii nu doar că au participat la mișcare, dar prin dinamismul lor au reprezentat unul dintre elementele purtătoare ale reînnoirii numeroaselor practici religioase, putând fi considerați în bună măsură responsabili de difuzarea rapidă a acestor forme de devoțiune în rândul populațiilor creștine.

Acuzațiile privind „ignoranța" și „superstiția" în rândul clerului și al populației din teritoriile de misionariat au fost printre cele mai proeminente *topoi* regăsite în relațiile misionare de la începutul epocii moderne. „Ignoranța" făcea referire la analfabetism, dar și la forme de organizare și interacțiune politică, socială și culturală derivând din cultura elitistă europeană și la credințe religioase care se abăteau de la „ortodoxia" tridentină.[156] „Superstiția" a devenit în scurt timp un termen generic pentru a critica un ansamblu de practici religioase și taumaturgice încurajate de clerul local și de laicatul din teritoriile de misiune, dar care nu mai erau permise în interiorul noii „ortodoxii" catolice stimulate de Conciliul tridentin.[157] În același context, proiectarea unor proceduri cât se poate de practice pentru a transforma lumea naturală și a elabora imagini ale ceremonialismului au adus după sine condamnarea magicului, a magiei, a „religiozității exterioare".[158] Religiozitatea Bisericii post-tridentine a avut un caracter devoționist; acest aspect a comportat deopotrivă o semnificație negativă și una pozitivă. Negativ vorbind, devoționalismul a subliniat absența unui fundament biblic și liturgic al pietății (Scriptura era accesibilă doar credincioșilor care cunoșteau limba latină), precum și efortul de a căuta un alt izvor al pietății (dată fiind imposibilitatea de a accede la Scriptură și neînțelegerea

[156] D'Agostino, *Orthodoxy or Decorum?*, p. 708.
[157] *Ibidem.*
[158] *Ibidem.*

liturghiei în latină).[159] Represiunea la adresa practicilor magice și superstițioase a constituit un alt aspect al tentativei contrareformatoare de control al devoțiunilor fondată pe separarea netă clerici-laici și pe consolidarea rolului clericilor ca unici tutori autorizați să gestioneze raportul cu sacrul.[160]

În final, vizitațiile canonice reprezentau un mijloc eficient de evaluare a aplicării principiilor tridentine în măsura în care s-au constituit în adevărate instrumente ale disciplinării sociale și ale „catolicizării" practicilor devoționale. De cele mai multe ori, Congregația acorda misionarilor atribuții particulare și rapoarte sub forma chestionarelor pentru a evalua situația din teritoriile în care aceștia activau, respectiv aplicarea decretelor tridentine referitoare la disciplina ecleziastică și doctrinară.[161] Drept răspuns la raportul elaborat de Francesco Leone de Modica, Congregația solicita misionarului să se informeze temeinic cu privire la situația catolicismului transilvan și să expedieze un alt raport Romei.[162] Iată un exemplu din Transilvania despre modul în care era conceput un raport misionar rezultat în urma unei vizitații: *Alba Julia tempore comitiorum regni 5. Martii anno praesenti* [n.a. 1670] *dederam informationem Sacrae Congregationi, qualiter visitationem generalem in partibus istis inchoaverim*[163].

Reforma tridentină și barocul s-au născut împreună și nu pot fi înțelese prin analiză separată. Dacă oamenii epocii baroce erau pe deplin conștienți că nu puteau repeta trecutul, totuși ei credeau în continuare că puteau să restaureze valorile morale pe care *Christianitas* occidentală, unificată fusese fundamentată. Importanța acordată de baroc sentimentului

---

[159] Martina, *Storia della Chiesa*, p. 87.
[160] Bonora, *La Controriforma*, p. 95.
[161] Barbu, *Purgatoriul misionarilor,* p. 481.
[162] *Sacra Congregatio jussit oratoris diligentias commendari eumque moneri, ut de statu religionis in Transiluania fuerit bene informatus, de eo relationem faciat eamque transmittat.* Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 156 (1634), p. 516.
[163] *Ibidem*, vol. IV, doc. 934 (1670), p. 2547.

a avut repercusiuni majore asupra religiei, în ciuda numeroaselor motive de scepticism, barocul fiind o perioadă ce a stat sub semnul credinței. Reforma protestantă a eșuat în a elimina credința catolică, dar atâta timp cât fiecare simbol religios obiectiv era supus atacurilor (liturghia, arta devoțională, papalitatea, Scriptura, celibatul clericilor, viața monahală), validarea subiectivă a credinței devenea eminamente necesară.

CAPITOLUL 7
RECORDARE SANCA MATRE ECCLESIA, QUOD STETERIM IN CONSPECTU TUO, UT LOQUERER PRO EIS BONUM ET AVERTEREM INDIGNATIONEM TUAM AB EIS[1]. STRATEGII MISIONARE OFENSIVE ALE ORDINELOR CATOLICE ÎN PRINCIPATUL TRANSILVAN AL SECOLULUI AL XVII-LEA

7.1. *In vinea Domini Sabaoth*. O evaluare a formației misionarilor franciscani transilvăneni"

Misionarii activi în Ungaria otomană și Transilvania pe parcursul secolului al XVII-lea au primit mandatul misionar din partea Congregației *de Propaganda Fide*, având atribuții bine definite, concedate de Sfântul Oficiu. Mandatul-la cererea viitorilor misionari-era eliberat de Congregația Generală a cardinalilor, care lua o decizie doar după ce evalua atent necesitățile parohiale, pregătirea candidatului și scrisorile de recomandare pe care acesta le prezenta.[2] Dacă cererea era acceptată, Congregația cerea Sfântului Oficiu facultatea pentru misionar.

Dar prin ce se traducea mai exact titlul de misionar? Și mai presus de toate, care era instrucția pe care viitorul misionar trebuia să și-o asume înainte de a începe activitatea de apostolat? Ordinele religioase catolice s-au bucurat de la bun început de ample facultăți de absolvire *in foro conscientiae,* cerință esențială pentru activitatea de evanghelizare atât în teritoriile protestante, cât și în Lumea Nouă: trebuia să se dispună de posibilitatea de a reconcilia și a absolvi sufletele câștigate la catolicism fără a mai fi nevoie să se recurgă la episcopi sau la Sfântul Scaun, date

---

[1] Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 81 (1630), p. 300.
[2] Veghseo, *Catolice reformare*, p. 63.

fiind și distanțele geografice considerabile între teritoriile de apostolat și forurile competente.[3] Existau diverse formule în funcție de necesitățile spirituale din diferite regiuni ale lumii, regăsite în volumul *Regulae et formulae facultatum pro missionariis iussu Sanctissimi Domini Nostri Urbani papae octavi reformatae anno domini MDCXXXVII*.[4] Facultăți particulare erau concedate misionarilor activi în teritoriile afectate de „erezie", dar sub un suveran catolic, precum și misionarilor prezenți în țări protestante sau sub *dominium*-ul „infidelilor" și al „schismaticilor".[5] Societatea lui Iisus a fost ordinul catolic care a beneficiat de cele mai ample facultăți misionare.

Instrucția elementară a misionarului apostolic poate fi reconstituită pe baza sintezei realizate de franciscanul italian Andrea Scalimoli de Castellana, provincial al Ungariei, doctor în teologie și artă sacră, intitulată *Missionarius Apostolicus*[6], și înaintată Congregației în vederea pregătirii predicatorilor catolici care urmau să trăiască în mijlocul ereticilor și să răspândească adevărurile de credință catolice în Anglia, Germania, Polonia, Ungaria, Transilvania, precum și în toate celelalte teritorii în care se aflau denominațiuni protestante.[7]

---

[3] Paolo Broggio, "Le congregazioni romane e la confessione dei neofiti nel Nuovo Mondo tra facultates e dubia: riflessioni e spunti di indagine", în René Carvacho Millar, Roberto Rusconi (ed.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso: espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850: storici cileni e italiani a confronto*, Viella, Roma, 2011, p. 172.

[4] Veghseo, *Catolice reformare*, p. 63.

[5] *Ibidem*.

[6] Lucrare ce are la bază următoarele referințe: Sfântul Augustin, Franciscus Consterus (*Enchiridion Haereticorum*), Prateolus (*Elencus Alphabeticus Haereticorum*), Roberto Bellarmine, Beccano, Benedicto de Benedictis, Albertus novus Campianus, Toma de Gesù. Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 413/a (1641), pp. 1193-1194.

[7] *A Sacra Congregatione de Propaganda Fide breviter et faciliter instructus quomodo inter haereticos debet vivere; praevitates eorum convincere, et in fede Cattolica proficere per Galliam, et Angliam, per Germaniam, et Poloniam, per Ungariam et Transilvaniam, et per omnes partes, ubi vigent sectae Lutheranae sub diversis nominibus cognominatae ex industrioso ingenio admodum reverendi patris Andreae Scalimoli de Castellana regni Neapolitani artium et sacrae theologiae doctoris in Vngaria ministri provintialis, et missionariorum minorum conventualium Sancti Francisci praefecti apostolici. Ibidem*, p. 1192.

Prima parte a lucrării era dedicată instrucției elementare a viitorului misionar apostolic, acesta însușind cunoștințe cu privire la viața și dogmele lui Martin Luther, la ramurile Reformei germane (denominațiunile protestante înrădăcinate în luteranism), orice misionar fiind convins de falsitatea învățăturilor protestante și de datoria sa fundamentală de a răspândi catolicismul și de a anula ideile „eretice" răspândite de reformatorii germani.[8] Odată asumate învățăturile protestante, misionarul trebuia să fie instruit în principalele adevăruri ale credinței catolice, având cunoștințe după cum urmează: despre Sfânta Scriptură popularizată de Apostoli și confirmată de concilii; despre credință și fapte bune; despre liberul arbitru și justificare; despre Biserică și autoritatea sa; despre primatul petrin și autoritatea Sfântului Scaun; despre indulgențe și excomunicări; despre ceremoniile religioase; despre caracterul sacrificial al missei; despre rugăciune; despre post și abținerea de la mâncare; despre donații; despre Purgatoriu și înmormântarea defuncților; despre venerarea și intercesiunea sfinților; despre Cruce și imaginile lui Hristos și ale sfinților; despre voturile și celibatul clericilor.[9] Pregătirea teoretică a misionarului era completată de cunoștințe cu privire la sacramente și numărul acestora, botez, confesiunea sacramentală și

---

[8] *Prima instructio, in qua missionarius apostolicus instruitur a Sacra Congregatione de vita, et falsis, incostantissimisque dogmatibus summae haeresiarchae Martini Lutheri. 2. Instructio, in qua genealogia, et posteritas Lutheri orta ex suis incostantissimis dictis explicatur. 3. Instructio, in qua origo, et discordantia dogmata fere centum haereticorum, qui diversimode explicantes doctrinam Lutheranam, diversas, et inter se discordantes sectas instituerunt. 4. Quomodo missionarius apostolicus auditis tot haereticorum discordantibus dogmatibus inter tot diversos haereticos vivere debet. 5. Quomodo missionarius haereticas pravitates convincere tenetur. 6. Quomodo in fide Cattolica proficere poterit. Ibidem.*

[9] *Prima instructio. Quomodo debet de Deo intelligere, et credere praecipue contra Caluinum facientem Deum authorem peccatorum. 2. De Sacra Scriptura a sanctis apostolis tradita, et a Sacris Conciliis declarata. 3. De fide, et operibus. 4. De libero arbitrio, et justificatione. 5. De Ecclesia, et eius authoritate. 6. De primatu Petri, et potestate Sedis Apostolicae. 7. De indulgentiis et excommunicationibus. 8. De constitutionibus humanis. 9. De cerimoniis ecclesiasticis. 10. De sacrifitio missae. 11. De oratione, et horis canonicis. 12. De jejunio, et delectu ciborum. 13. De elemosina, et mendicantibus. 14. De purgatorio, et exequiis defunctorum. 15. De veneratione, et intercessione sanctorum. 16. De cruce, et immaginibus Christi, et sanctorum. 17. De votis, et coelibatu clericorum. Ibidem*, pp. 1192-1193.

auriculară, contriție și iertare, Euharistia și comuniunea sub o singură specie.[10] Instrucția era încheiată de partea referitoare la dialogul interconfesional și la activitatea de apostolat în mijlocul „ereticilor", Andrea Scalimoli recomandând dialogul ca mijloc de soluționare a conflictelor, dar și ca instrument de cunoaștere și percepție a alterității prin identificarea obiceiurilor și a tradițiilor „eretice". În cazul în care absolvirea „ereticilor" era îngreunată de diferiți factori, misionarul franciscan propunea ca soluție dezbaterile religioase, construind un algoritm al desfășurării lor: argumentul catolic, probat de Sfânta Scriptură, confirmat de părinții Bisericii și legitimat de concilii, urmat de argumentul protestant și, în final, de concluzia din partea catolicilor.[11]

Viața și activitatea misionarilor catolici erau reglementate și controlate de Congregație, care avea așteptări clare din partea colaboratorilor săi; aceste așteptări erau exprimate mai întâi prin decretele congregaționale, fiind, de fapt, de cele mai multe ori, răspunsuri date problemelor cu care misionarii se confruntau zilnic. Cu trecerea timpului, aceste decrete și decizii au fost inserate în formulele privind facultatea misionară și reunite în volumul *Monita ad missionarios*, publicat pentru prima dată în 1658.[12] Una dintre exigențele fundamentale ale Congregației era ca misionarii să ducă o viață exemplară, condiție *sine qua non* a desfășurării oricărei activități pastorale, astfel că *Propaganda* interzicea membrilor săi să se implice în activități comerciale, în viața politică sau în raporturi confidențiale cu cei catehizați, activități care

---

[10] *Prima instructio. De sacramentis in genere, et de numero ipsorum. 2. De baptismo parvulorum, et de concupiscentia, quae remanet post baptismum. 3. De confessione sacramentali, et auriculari. 4. De contritione, et satisfactione. 5. De sanctissima eucharistia, quid credit Ecclesia Cattolica, et quid obloquuntur haeretici. 6. De communione sub una spetie. Ibidem,* p. 1193.

[11] *Dantur multae instructiones per modum dialogi, in quibus solvuntur multa quaesita, quae fiunt a missionario apostolico circa mores, et politicas abservantias haereticorum. Denique dantur modus reconciliandi, et absolvendi haereticos. Cum indice, et tabula omnium in opere contentorum. Sed notetur, quod in singulis instructionibus servatur hic ordo: primo ponitur propositio Cattolica comprobata a Sacra Scriptura, confirmata a sanctis patribus tam Graecis, quam Latinis,et stabilita a sacris conciliis. 2. Ponuntur argumenta haereticorum. 3. Dantur responsiones Cattolicae. Ibidem.*

[12] *Ibidem,* p. 65.

puteau să producă suspiciuni și scandaluri.[13] În același timp, Congregația interzicea implicarea misionarilor în dispute publice împotriva „ereticilor" și a „schismaticilor", pentru că riscau ca adevărurile de credință să fie sufocate în tumult, permițându-le participarea doar experților și doar în cazurile în care victoria era asigurată.[14] Relevantă în acest sens era descrierea pe care István Gersei Pethő i-o făcea lui Vincenzo Pinieri de Montefiascone, doctor în teologie, dând dovadă de viață exemplară și integritatea moravurilor, catolic în cuvânt și faptă, prin puterea exemplului său reușind să aducă/să readucă numeroși credincioși la catolicism, în sânul Bisericii romane.[15]

Disciplina misionară ca marcă a instruirii predicatorilor catolici în spirit tridentin și, ulterior, sub cupola Congregației *de Propaganda Fide* a reprezentat o constantă a relatărilor misionare, obediența insuflată predicatorilor catolici reieșind din modul de raportare la Propagandă: „maestră și mamă a misiunilor".[16] Roma avea nevoie de oameni devotați

---

[13] *Ibidem.*

[14] "La Sacra Congregatione della Propaganda per eccitare con santo zelo i veri figli di San Francesco a seguire l'orme del padre che per tre volte fu in Oriente per desiderio di piantare col suo sangue la fede, nell'anno 1635 ordinò in capitolo generale che la nostra religione mandasse nella Romania, Russia, Lituania, Moldauia, Valachia, Transiluania et Vngaria frati eruditi nelle controversie, et idonei a disputare e convertere heretici, scismatici et infedeli." *Ibidem,* vol. IV, doc. 978 (1675), p. 2563.

[15] *Singularem tamen hisce in partibus superioribus Hungariae vidi et expertus sum admodum reverendum patrem Vincentium Pinerium sacrae theologiae doctorem ex ordine seraphico sanctissimi patris Francisci, harum partium provincialem, istiusque Sacrae Congregationis missionarium ex divina providentia et pastorali summi pontificis ac Eminentiarum Vestrarum vigilantia, calamitosis profecto temporibus ad has partes haeresum spinis refertas transmissum, qui et vitae puritate, morum integritate, religiosa et honesta conversatione, doctrina, verbo et exemplo, caeterisque virtutibus toto tempore, quo hic commoratus est, ut bonus apostolicus operarius, indefessis laboribus non sine maximis vitae periculis laboravit, certavit, Catholicos in vera fide confirmavit, et consolatus est, cum haereticis disputavit, et ad Catholicismum et unitatem Ecclesiae Romanae divino flante spiritu quamplures reduxit, revocavit, convertit et lucratus est, multaque alia bona opera effecit, et est operatus. Ibidem,* vol. I, doc. 126/b (1632), p. 427.

[16] Expresie ce aparține misionarului franciscan italian, Andrea Scalimoli de Castellana, care a dedicat Congregației *de Propaganda Fide* o lucrare de sinteză/compilație asupra principalelor învățături catolice ce trebuiau însușite de viitorii misionari: "Ho dedicato l'opra a questa Sacra Congregatione, come maestra e madre delle sante missioni". *Ibidem,* vol. II, doc. 413 (1641), p. 1190.

totalmente lucrării ample de apostolat ce cuprinsese Europa secolelor XVI-XVII. La 1625, Alberto Rengjich scria Congregației că în ciuda obstacolelor întâmpinate, nu va înceta niciodată să iubească și să răspândească propria confesiune chiar cu prețul vieții.[17] La 1632 don Simone Matkovich scria Congregației că obiectivul principal al oricărui misionar catolic nu era altul decât acela de a oferi din partea „doctorului" Hristos un „remediu" pentru orice rău chiar cu prețul sângelui, ceea ce implica un devotament absolut față de idealurile misionare post-tridentine.[18] La 1633 Giorgio de Barto susținea că în activitatea sa de apostolat era condus de zelul și iubirea adevărată față de Dumnezeu, dar și de salvarea sufletelor creștine și de binele public, datorii misionare bine definite de conceptul *cura animarum*.[19]În momentul în care Francesco Antonio de San Felice și Angelo de Sonnino cereau Congregației să trimită zece preoți în vederea suplinirii parțiale a lipsei personalului ecleziastic din Principatul transilvan, aceștia considerau că viitorii *operarii* trebuiau să dovedească un mod de viață exemplar, dispuși să trăiască și să moară în teritoriul menționat, fiind în permanență în slujba catolicilor și dedicați convertirii „ereticilor" și „schismaticilor".[20] Același Francesco Antonio de San Felice, provincialul Transilvaniei, avea să scrie la 1634 că plecând înspre teritoriile de misionariat cu fervoare, a întâmpinat numeroase suferințe, dar era mai mult decât pregătit să-și verse sângele

---

[17] "Io non mancarò mai di amare e di favorire la mia religione col sangue, con la vita e con la robba, in quello che potrò". *Ibidem,* vol. I, doc. 37 (1625), p. 179.

[18] "Quando ricorriamo là ne' bisogni delle cose della fede l'adito dalle Loro Eminenze e pure si sa che noi siamo christiani fra Turchi, che venendo là non veniamo per altro, se non per impetrare dall'universale medico, vicario di Christo, qualche antidoto al male futuro, prontissimi a sparger il sangue per la Santa Chiesa Romana". *Ibidem,* doc. 123 (1632), p. 413.

[19] "Muovendomi per il zelo e vero amor di Dio e della salvatione di tante anime christiane et ancora per il ben publico". *Ibidem,* doc. 136 (1633), p. 466.

[20] "Havendo veduto et inteso il gran bisogno che hanno le sudette provincie d'operarii ecclesiastici supplicano che per adesso se gl'assegnino dieci sacerdoti della loro religione che essi nomineranno non volendo condurre se non persone di vita essemplare e che siano risoluti come essi di vivere e morire in dette provincie per servitio de Cattolici e conversione degl'heretici e scismatici." *Ibidem,* doc. 144 (1634), p. 487.

pentru Sfântul Scaun Apostolic.[21] Francesco Leone de Modica menționa că primind facultatea necesară desfășurării activității de misionariat, avea să se pregătească de plecare în ziua următoare pentru a dovedi obediență și pentru a servi Congregația.[22] La 1635 Bonaventura de Genova avea să sublinieze rațiunea sa fundamentală ca misionar apostolic, adică dorința arzătoare de a propaga „sfânta credință”, în slujba căreia era dispus în orice moment să-și pună viața.[23]

Prudența, entuziasmul și operele de caritate erau virtuți indispensabile, la care se adăuga obediența deplină, disciplina, exprimată prin obligația relatării anuale asupra evoluției și situației misiunii. Relevantă în acest sens se dovedește mențiunea provincialului Transilvaniei, Francesco Antonio de San Felice, care scria Congregației despre o problemă de sănătate a unuia dintre misionarii ce trebuiau să-l însoțească, decizia urmând a fi luată în funcție de răspunsul aprobator sau dezaprobator al Romei; misionarul sublinia însă faptul că a procedat în acest fel pentru a dovedi că misionarii erau „fii obedienți” ai Congregației.[24] La 1653, când Stefano de Salinis se gândea la un posibil candidat pentru funcția de custode și prefect al misiunii transilvănene,

---

[21] “Monsignor mio, lei sa con quanto fervore ci partissemo, e per la gratia di Dio benedetto con tanti patimenti non ci è mancato, ma se ben cresciuto e sono più che mai adesso pronto a spandere il sangue per la Santa Sede Apostolica, che da a tutti il latte della salute, ho giudicato espedientissimo il non curare di perdere la vita, né i pericolosi viaggi ch’ho fatto per dare il vero raguaglio di quelle parti, e quali secondo l’esprienza siani li rimedii oportuni per essi, che quando li sentirà so che restarà consolata.” *Ibidem,* doc. 151 (1634), p. 504.

[22] “Dal padre bacceliere Genua mi viene scritto haver ricevuto le facoltà dal Santo Ufficio, riconoscendo il tutto dalla liberale sua mano, percio io dimani con la grazia del Signore mi mettirò in viaggio per fare l’ubedienza e per servire cotesta Sacra Congregatione, alla quale con ogni humiltà mi raccomando”. *Ibidem,* doc. 152 (1634), p. 506.

[23] “Tutto sia a lode e gloria di Sua Divina Maestà, qual si è compiacita far vedere à cotesta Sacra Congregatione con vivi effetti quel ardente desiderio che tutta via mi accompagna nel cuore di propagar la santa fede, per la quale il proprio sangue ogni momento vivo a promptissimo di sparger.” *Ibidem,* doc. 184 (1635), p. 586.

[24] “Ma perché non è bene di farsi cosa che non sia con participatione della Sacra Congregatione, l’ho voluto prima manifestare a Vostra Signoria Illustrissima, e per lei alla Sacra Congregatione, acciò si conosca come semo figli obedienti, e che cosa alcuna non facemodi proprio capriccio, mi farà dunque gratia approbare questa necessità evidentissima, acciò questo poveretto possi ritrovarsi stanza atta per guarirsi dal male che ha, il che non si farà, se prima non si ha la risposta di Vostra Signoria Illustrissima.” *Ibidem,* doc. 166 (1635), p. 538.

franciscanul îl avea în minte pe Kázmér Damokos, plin de zel în promovarea credinței și a învățăturilor Bisericii romane, devotat activității misionare și dând dovadă de integritatea moravurilor.[25] Rezumând, o viață construită prin imitarea modelului sfinților, care și-au vărsat sângele în numele principiului *salus animarum* și care și-au primit răsplata în funcție de activitatea desfășurată pe pământ în viața de după moarte-o convingere puternică ce răzbătea din numeroasele relatări misionare.[26] O viață ghidată de integritate, moralitate, pregătire teologică și devotament necondiționat față de activitatea de apostolat-cheia spre obținerea rezultatelor de succes în „via Domnului".[27] Misionarul ca propagator al credinței catolice, ca adevărat ministru în slujba Congregației *de Propaganda Fide,* susținător al Bisericii militante (*Ecclesia militans*), a cărui viață era lăudată de toți credincioșii, a cărui moarte era plânsă de toți „infidelii", a căror acțiuni serveau spre imitare-iată ipostazele misionarului catolic surprinse plastic de Stefano de Lopara în elogiul adus lui Stefano de Salinis, fondatorul custodiei transilvane și ministru catolic pentru mai bine de 23 de ani în Principatul transilvan.[28]

---

[25] *Pro tali officio meliorem non invenio quam reverendum patrem Casimirum Damokos, a 17 annis mihi socium in tribulatione, iste est zelotipicus ad religionem promovendam, notus et toti mobilitati Transilvanicae acceptus atque gratus, aetate natura, moribus et vita integerrima absque defatigatione pro Dei honore sudat et anhelat. Ibidem,* vol. III, doc. 733 (1653), p. 1963.

[26] Kázmér Damokos către Congregație (1642): *primum mihi vitam et acta purpuratorum martyrum, qui sanguinem suum pro salute animarum profunderunt, designat, alterum, quomodo nos religiosi, qui adhuc super terram affligimur, debeamus vitam sanctori imitari, ac velut in speculo contueri, indicat, tertium, quid post labores nostros exantlatos pro gloria Dei in futura vita, uti beati, quamdiu Deus erit Deus, triumphabunt, quid in quam debeamus expectare praesens de futuris expectatio enuntiat. Ibidem,* vol. II, doc. 432 (1642), p. 1237.

[27] Descriere făcută de prefectul misiunilor din Transilvania, Fulgenzio da Jesi, la 1643, fraților Gregoriu Chikiensi, Felician și Francesco de Bagnaluca: *et praeter hoc testor summe esse idoneos ad tale munus exercendum, ob vitae integritatem, morum gravitatem et doctrinam competentem, atque ob fidei propagandae amorem id summopere desiderare et his praesentibus humiliter petere, quod si obtinebunt continuo abundantioribus fructibus vinea Domini in torcularibus Transiluaniae redundabit. Ibidem,* doc. 489 (1643), p. 1373.

[28] La 1653, când Stefano de Lopara anunța Congregația cu privire la moartea părintelui Stefano de Salinis, acesta scria următoarele: *Perdidimus certe parentem nostrum vitae religiosae, fundatorem hujus custodiae, propagatorem fidei Catholicae, verum Sacrae Congregationis ministrum, perfectum Dei sectatorem, Ecclesiae militantis propugnatorem, cujus vitam omnes fideles laudant, cujus mortem omnes infideles dolent, actiones imitandas proponunt, vestigia sequenda affirmant ipsimet haeretici. Ibidem,* vol. III, doc. 735 (1653), p. 1968.

Din 1623 se constatase că succesul oricărei misiuni depindea de cunoașterea primară a limbii în care se desfășura activitatea misionară, problema limbii liturgice și de comuniune primind puternice conotații etnice, iar misionarii lăsând numeroase mărturii asupra modului în care au reușit să se integreze în realitatea locală.[29] Iată de ce Congregația începea să fie preocupată de organizarea cursurilor lingvistice, impunând misionarilor învățarea unei limbi înainte de a întreprinde călătoria spre teritoriul de misionariat, cunoașterea diferitelor idiomuri din variatele părți ale lumii cunoscute fiind în măsură să consolideze efortul depus de misionari în vederea comunicării cu populațiile autohtone pentru a determina convertirea acestora sau pentru a le menține în credința creștină prin instruirea lor în principiile doctrinare și în practicile unui comportament corect din punct de vedere canonic.[30]

Învățarea limbii locale putea să survină în teritoriul de misionariat, așa cum se petrecuse mereu în practica normală a misiunilor, dar treptat Congregația a devenit conștientă de cât de importantă era pregătirea *religiosi*-lor înainte de plecarea lor spre teritoriile de misionariat și înainte de debutul activității de apostolat. Nu era vorba așadar despre a-i determina pe predicatorii catolici să dobândească cunoștințe aprofundate asupra culturii populațiilor cărora urmau să se adreseze, ci Roma voia să verifice dacă principiile religiei catolice își

---

[29] Ștefan Damian, "Momenti significativi della presenza francescana nei Paesi Romeni", în Viviana Nosilia, Marco Scarpa (ed.), *I francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine. Atti del Convegno internazionale di studi. Venezia, 13-14 novembre 2009*, Archetipo Libri-Università Ca' Foscari, Centro Interdipartimentale di studi balcanici e internazionali 2011 (I Balcani tra Oriente e Occidente), pp. 15-26.

[30] În rest, era vorba despre o metodologie misionară care își avea originile în Evul Mediu, când Raimondo Lullo pusese bazele la Miramar de Maiorca unei școli de studii orientale, reluată în ambianță iezuită în secolul al XVI-lea și teoretizată la începutul secolului al XVII-lea de carmelitanul Tomas de Jesus în *De procuranda salute omnium gentium* (Anvers, 1613), text care avea să manifeste o influență profundă asupra universului misionar în timpul pontificatului lui Paul V. Giovanni Pizzorusso, "Tra cultura e missione. La Congregazione *de Propaganda Fide* e le scuole di lingua araba nel XVII secolo", în Antonella Romano (coord.), *Rome et la science moderne: entre Renaissance et Lumières*, Ecole française de Rome, Rome, 2008, pp. 1-2.

menţineau „ortodoxia”, corectitudinea şi validitatea şi în urma traducerii.[31] Mai mult decât atât, se pare că Roma nu doar pretindea ca misionarii să dobândească anumite competenţe lingvistice, ci în vederea accederii la diferite sarcini în cadrul misiunii, aceste abilităţi urmau a fi demonstrate prin intermediul compunerii de catehisme, dicţionare, cărţi de rugăciuni, răspunzând necesităţii de înţelegere de către *fedeli*.[32] La 1633, când Francesco Angelini de Serra de Conti scria Congregaţiei *de Propaganda Fide* cu privire la activitatea sa misionară în slujba Romei, menţiona faptul că dacă fratele Benedikt Radzinski dorea să meargă în Transilvania, în rândul secuilor, nu înţelegea de ce Vincenzo Pinieri îl recomanda din moment ce nu cunoştea limba maghiară.[33] La 1634, când Fulgenzio de Jesi scria Congregaţiei pentru a descria situaţia dificilă a provinciei Preasfântului Salvator, confruntându-se cu lipsa personalului ecleziastic, acesta sublinia importanţa cunoaşterii limbii vorbite în

---

[31] Este important de lămurit care erau limbile cărora Congregaţia dedica o atenţie deosebită şi care veneau predate în şcolile destinate viitorilor misionari pe parcursul secolului al XVII-lea. În această perioadă, deşi Roma şi-a focalizat interesul asupra tuturor limbilor vorbite în teritoriile de misionariat, de o atenţie sporită s-au bucurat limbile Orientului Apropiat, greaca, grupul de limbi illirice, siriaca, araba. Acestora se adăuga ebraica, limba Sfintelor Scripturi. În studiul limbilor menţionate mai sus, rezida însă o dublă motivaţie: pe de o parte, acestea serveau comunicării cu *fedeli*-i, deci scopurilor misionare; pe de altă parte, acestea erau şi limbile confesiunilor „eretice” şi „schismatice”, în care erau scrise principalele texte pe care *religiosi*-itrebuiau să fie în măsură să le comenteze şi să le contracareze (Biblia, Coranul). În acest sens, accentul se punea deopotrivă pe studiul variantei literare şi a celei vernaculare. *Ibidem,* pp. 2-4; a se vedea şi Andrea Trentini, “Il libro in arabo come strumento di proselitismo: fonti e orientamenti della produzione arabistica a Roma e in Italia nella prima età moderna”, în Serena Nepi (ed.), *Storie intrecciate: cristiani, ebrei e musulmani tra scritture, oggetti e narrazioni (Mediterraneo, secc. XVI-XIX),* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, pp. 17-41.

[32] *Ibidem.*

[33] “L’illustrissimo signore conte d’Ommona dice, se il padre Benedetto raccomandato da sua Signoria Eminentissima et Reverendissima volesse andare in Transilvania et inter Siculos, hora qui sono molte commodità, ma non è comparso avanti l’Illustrissima Signoria Sua et per non haver la lingua Ungara, non so per qual causa il Pinerii lo raccomanda, se havesse voluto lui entrare, havrebbe molte volta possuto eseguendo l’ordine et missione della Sacra Congregatione de Propaganda Fide, qui vi sono molti signori Transilvani, quali condurre bono me volentieri per non haver in quelle parti sacerdoti in copia, ma non posso andare per non haver più la facoltà, essendo il triennale già passato.” Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 134 (1633), pp. 463-464.

teritoriile de misionariat ca și condiție *sine qua non* a propagării credinței catolice și, implicit, a convertirii populației la catolicism.[34]

La 1635, Francesco Antonio de San Felice, provincialul Transilvaniei, aducea la cunoștința Congregației faptul că se gândise ca Angelo de Sonnino să intre în Transilvania prin Ungaria sau să se oprească o perioadă în Ungaria pentru a-i instrui pe „fideli" și „infideli" și pentru a recupera cel puțin un convent, în timp ce el să intre în Transilvania dinspre Valahia și Moldova, unde putea să petreacă o perioadă pentru a administra serviciile divine catolicilor și, mai presus de toate, pentru a învăța limba maghiară, o cerință fundamentală pentru activitatea misionară în Principatul transilvan.[35]

La 1642 când Ferenc Nagy, recent convertit la catolicism și admis în ordinul franciscan, cerea Congregației acordarea facultății de misionar și, deci, posibilitatea de a desfășura o activitate de apostolat în Ungaria, acesta menționa cunoașterea limbilor maghiară, germană și latină; răspunsul Congregației era relevant pentru importanța acordată cunoașterii limbii teritoriului de misionariat de către predicatori: Nagy Ferenc putea să asume misiunea în Transilvania, nu în Ungaria, deoarece Stefano de Salinis avea nevoie de frați care să cunoască limba maghiară, în timp ce prin viața sa și a familiei sale putea servi drept exemplu pentru convertirea „ereticilor".[36] La 1643, când Fulgenzio de Jesi adresa un

---

[34] "Et anco credo che al Eminenze Veste scriveranno, acciò con i sopradetti nostri superiori faccino in modo che si adempia il desiderio loro, ricevendo d'Italia dove la nostra religione abonda di sudditi, almeno otto sacerdoti et quatro frati laici, acciò che mentre essi stanno nelli conventi imparando la lingua di queste parti, possino quelli che già sanno meglio servirsene, per la conversione del anime, et propagatione della santa fede." *Ibidem*, doc. 155 (1634), pp. 513-514.

[35] "Havramo resoluto che il padre Sonnino provinciale d'Vngaria, se ne andasse in Transiluania per la strada d'Vngaria o se si fermasse per qualche tempo per far il debito per la religione Christiana, e per la nostra Serafica, insegnando a fedeli et infedeli con la dottrina e con l'opere, e prendendo qualche convento per la religione, et io ne andasse dritto in Transiluania, per Vallachiae Moldauia, ove mi sarei trattenuto per ministrare a nostri, giovare agli esteri et imparare la lingua Ungara per entrare in Transiluania, come si dovea." *Ibidem*, doc. 179 (1635), p. 570.

[36] "Si potrebbe far missionario in Transiluania sotto la prefettura del padre Salines, che ha bisogno de frati ch'habbino la lingua Ungara, come l'ha oratore che essendo Transiluano et havendo parenti heretici in quella provincia, potrà far del bene." *Ibidem*, vol. II, doc. 423 (1642), p. 1218.

raport Congregației *de Propaganda Fide* în calitate de prefect al misiunii transilvănene, acesta solicita Romei confirmarea facultății de misionar apostolic și pentru Ungaria și includerea în prefectura Transilvaniei pe Lorenzo de Mont'alboddo, Modesto de Roma și Gioseffo de Milano; în timp ce acesta urma să se pregătească să intre în Principat, cei trei predicatori ar fi trebuit să rămână o perioadă pe teritoriul Ungariei pentru a învăța limba maghiară, o necesitate stringentă pentru orice misionar catolic în Transilvania secolului al XVII-lea.[37] În același an, la scurt timp distanță, Fulgenzio de Jesi aducea din nou în atenția Congregației necesitatea de a trimite anual predicatori din Italia în provincia Sfântului Salvator a Ungariei pentru a putea învăța limba maghiară și a îndeplini atribuțiile misionare, adică administrarea sacramentelor și predicația după obiceiul locului (*all'usanza di quei paesi*)[38]; în opinia noului prefect al misiunii transilvănene, misionarii italieni instruiți în Ungaria urmau să treacă în Transilvania, astfel că Principatul putea să dispună periodic de un flux de predicatori, existând numeroși misionari care doreau să desfășoare o activitate de apostolat în teritoriul transilvănean (Bonaventura de Monte Lanico, Giovanni Battista de Roma, Eusebio de Sant'Elia, Angelo de Loreto).[39] Același Fulgenzio de Jesi revenea în atenția Congregației cu privire la discuțiile purtate cu arhiepiscopul de Strigoniu, exprimându-și dorința ca în Ungaria să fie

---

[37] "Fra Fulgentio da Jesi minore osservante reformato avanti missionario in Vngaria, et hora prefetto delle missioni di Transiluania, supplica questa Sacra Congregatione a volerlo confirmare anco nella missione di Vngaria et a volto aggreggare alla sua prefettura li padri Fra Lorenzo di Mont'alboddo, et padre Fra Modesto di Roma, et padre Fra Gioseffo Milanese del istesso ordine, quali per scienza et bontà di vita giudica molto idonei per tal offitio, acciò mentre egli entrera in Transiluania con li missionari Ungari, secondo il decreto già fatto della sua prefettura possa li sopradetti agionti lasciar che si tratenghino in Vngaria sin che aprendino un poco la lingua Ungarica, et vi sia opportunità di trasferirsi in Transiluania et tra tanto potrano servire anco come missionari alli Christiani di quel regno". *Ibidem,* doc. 464 (1643), p. 1314.

[38] "Fra Fulgentio da Jesi minore osservante reformato ricorda et prega questa Sacra Congregatione ad haver cura di mandare ogni anno alla provincia di San Salvatore di Vngaria due o tre o più frati dalle provincie d'Italia, acciò ivi dimorando per un anno in circa, imparino un poco la lingua et si esercitino nel aministratione de sacramenti et nel predicare al usanza di quelli paesi". *Ibidem,* doc. 465 (1643), p. 1316.

[39] *Ibidem*.

instituit prin autoritatea Romei un loc unde predicatorii italieni să poată veni să învețe limba, dar dacă acest lucru era dificil de realizat din cauza numărului redus de convente, să fie fondat la Roma un seminar similar celui de la Sanctus Petrus de Monte Aureo.[40]

Controversa/polemica reprezenta un alt punct pe ordinea de zi a pregătirii misionare, asociat de obicei cu studiul limbilor. Misionarul trebuia să cunoască lucrările „ereticilor" și ale „schismaticilor" în limba literară și trebuia să fie pregătit pentru a combate erorile.[41] Cu toate acestea, predicatorul nu trebuia să procedeze la o exegeză pretențioasă sau la o dezbatere amplă, atribuție rezervată doar celor mai instruiți în polemicile religioase. Dimpotrivă, misionarii prezenți în teritoriu, datorită capacității de a vorbi corect varianta vernaculară a limbii și făcându-se înțeleși de populație, trebuiau să fie pregătiți pentru a replica prin instrumente polemice simple, dar eficiente la afirmațiile „adversarilor", fie că vorbim despre preoți ortodocși sau miniștri protestanți.[42] Studiul limbilor de către misionari avea o dimensiune net aplicativă, drept pentru care programele școlilor lingvistice trebuiau să includă controversele, studiate de regulă direct în idiomurile teritoriilor de misiune.

Unde putem încadra atunci figura și activitatea misionarului catolic și, implicit, a celui franciscan, din secolul al XVII-lea? Franciscanul secolului al XVII-lea aflat în misiune în Transilvania putea fi încadrat cu ușurință în tipologia „bunului catolic", dar mai ales servea drept exemplu concret pentru ilustrarea noului ideal misionar. Instruit deopotrivă în viața religioasă, dar și în chestiunile temporale, misionarul începutului de modernitate era un cunoscător al mai multor domenii, dar și pios,

---

[40] "Anco li do avviso, qualmente ho ragionato alla lunga per molti giorni con l'illustrissimonominato arcivescovo di Strigonio, quale ha sommamente caro questo missione et acciò si potesse continuare sempre con maggior frutto, desiderarebbe che qui in Vngaria si determinasse un luoco, dove li padri Italiani potessero venire a imparare la lingua, et se ciò è difficile per esser il regno misero di conventi, almeno ciò si facesse in Roma un simil seminario a quello del Arabico". *Ibidem,* doc. 488 (1643), p. 1371.

[41] Pizzorusso, *Tra cultura e missione,* p. 6.

[42] *Ibidem.*

devotat, respectiv zelos în propagarea catolicismului: *„bonus concionatur, et valde zelosus in fide contra haereticos”*[43]. Fervoarea și zelul, la care se adăugau diplomația erau considerate de franciscanul Kázmér Damokos abilități esențiale pentru misionarii care doreau să opereze în „via Domnului”: *„pater Stephano, qui cum suo socio […] haberent istum fervorem, et zelum, ut diligenter laborarent in vinea Domini Sabaoth”*[44]. Și minoritul Fulgenzio de Jesi amintea în raportul său către Congregație faptul că misionarul catolic trebuia să dispună de o serie de abilități menite să răspundă realităților locale în vederea predicării „dreptei credințe” și a „readucerii” în sânul Bisericii romane a celor care prin „erorile lor” s-au îndepărtat de aceasta: *“missionario con le faccoltà che a tali se sogliono concedere, per poter ivi predicare a tutti la vera fide, et ridurre alla Santa Romana Chiesa quelli che con li loro errori si sono separati”*[45].

7.2. O evaluare a atribuțiilor și obiectivelor misionare franciscane în Transilvania secolului al XVII-lea

La frontierele „noului”, ale insolitului, găsim două figuri: misionarul, dedicat cuceririi pe cale pașnică și artei persuasiunii, respectiv inchizitorul, câinele de pază al „ortodoxiei”, cel care depista „infecțiile” ce veneau din exterior, inamicul violent al noutății. Prin intermediul acestora, putem urmări modul în care structura ecleziastică s-a modificat pentru a răspunde celor două mari provocări ale lumii moderne: 1. Revoluția cantitativă (explozia granițelor geografice, importanța universului rural); necesitatea religiei dominante de a trece de sub controlul politico-instituțional al elitelor urbane la autoritatea marilor mase; 2. Descoperirea complexității și a importanței *dominium*-ului cultural ca și control interiorizat al universului mental.

---

[43] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 133 (1633), p. 455.
[44] *Ibidem*, vol. II, doc. 325 (1638), p. 980.
[45] *Ibidem*, vol. I, doc. 145 (1634), p. 489.

S-a considerat pe bună dreptate că în epoca tridentină și post-tridentină misionarii catolici au fost implicați în opera de aculturare religioasă din mai multe puncte de vedere: sfera educativă (formarea claselor conducătoare a statelor catolice în cadrul colegiilor iezuite); sfera socială (pacea socială, disciplinarea socială); sfera spirituală (pastorație; corectarea „erorilor" și a „deviațiilor" doctrinare; difuzarea unei noi concepții asupra doctrinei sacramentale; forme originale de religiozitate colectivă; ghidaj spiritual în parcursul personal de perfecționare).[46] Misiunile, care aveau deja un loc bine definit în geografia sacrului deja existent, au contribuit la îmbogățirea lui, înscriindu-se perfect în interiorul unei lumi în care se prefigurau zorii schimbării, ai modernității. Misionarii s-au dedicat catolicizării populațiilor creștine, dar puțin preocupate de a rupe cu tradițiile lor ancestrale, cu credințele și sărbătorile celebrate: au făcut acest lucru cu respect pentru trecut, încercând să corecteze, să adapteze, să substituie, să sanctifice mai degrabă decât să suprime.[47]

a. Sfera administrativă:

Cu siguranță sarcina principală a misionarilor catolici era aceea de a furniza Congregației *de Propaganda Fide* un bilanț al catolicismului din teritoriile de apostolat, drept pentru care erau interesați să consemneze în mărturiile lor aspecte legate de numărul credincioșilor catolici și de modul în care aceștia erau distribuiți în teritoriu, numărul și starea bisericilor, respectiv situația clerului. O constantă a activității misionare a fost dată de insuficiența relatărilor, aceștia nereușind să ofere o evaluare clară a activității desfășurate. Congregația a găsit soluția în elaborarea în 1660 a unui chestionar constând în 90 de întrebări pe baza căruia misionarii trebuiau să conceapă rapoartele lor.[48] Cele 90 de întrebări erau grupate în 17 secțiuni, precedate de un mic avertisment prin care se cerea naratorilor

---

[46] Broggio, *Evangelizzare il mondo*, p. 328.
[47] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 186.
[48] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 67.

să se limiteze să dea răspunsuri precise la întrebările adresate, după cum urmează: 1. Extinderea geografică și caracteristicile regiunii în care se desfășura activitatea misionară; 2. Autoritatea centrală a regiunii și limbile vorbite; 3. Comunitățile care aparțineau teritoriilor de misionariat, locuitorii lor și câteva informații asupra acestora; 4. Viața religioasă a regiunii, riturile, „erorile" și abuzurile; 5. Cărțile reperate; 6. Bisericile și parohiile; 7. Bunurile ecleziastice; 8. Episcopii și rezidențele lor; 9. Clericii regulari; 10. Clericii regulari misionari; 11. Preoții seculari; 12. Preoții seculari misionari; 13. Preoții absenți; 14. Călugării; 15. Situația catolicismului în teritoriu în urmă cu 20-30 de ani înainte de începerea misiunii și progresul acestuia în trecut; 16. Obstacolele în propagarea credinței catolice și posibilele soluții; 17. Informații asupra regiunilor vecine.[49]

b. Sfera socială:

Procesul de creștinare post-tridentină desfășurat prin intermediul misiunilor catolice a avut în vedere modelarea comportamentului maselor. Scoaterea conflictului din logica locală și de clan a reprezentat în acest context firul roșu al procesului de catolicizare desfășurat *ad intram* și *ad extram Christianitatis*, în timp ce depășirea solidarităților parentale a constituit partea componentă a unui proiect mai amplu de uniformizare a practicilor, comportamentelor și tradițiilor.[50] Aparatul eclеziastic a atribuit un rol fundamental promovării păcii sociale, precum și urmărilor pe care activitatea de pacificare a conflictelor locale le-a avut asupra disciplinării comportamentale, respectiv asupra sistemului complex de interacțiune între practicile sociale, religioase și juridice. Nu se poate nega eficacitatea (pe tot parcursul epocii moderne) a unui proces de penetrare profundă în rândul credincioșilor a conceptelor creștine, precum grația sau iertarea.

---

[49] *Ibidem.*
[50] Broggio, *Evangelizzare il mondo*, p. 226.

Când vorbim despre misionarul catolic ca pacificator social[51], nu ne referim doar la diviziuni politice sau rivalități între grupuri, ci la tot ceea ce putea să dividă familiile, grupurile parentale, comunitățile; scopul principal al activității misionare devenea în acest context refacerea unității pierdute. Indulgența extraordinară și puterile speciale de iertare a păcatelor pe care misionarii catolici le anunțau încă de la sosirea lor în teritoriile de misionariat deschideau un jubileu în viața comunității: era timpul potrivit pentru un nou început, cu ștergerea păcatelor, lăsate în trecut.[52]

Trendul penitențial și apelul la considerarea problemelor publice ca urmări directe ale păcatelor individuale a conferit activității misionare o dimensiune de conservare socială, creând o valvă de siguranță, astfel că sub aspectul relațiilor sociale, s-a creat un precedent analog uzului consolator al religiei.[53] Faptul că misionarii își centrau învățătura lor asupra actului reconcilierii dintre credincioși a reprezentat o schimbare importantă: răspundeau de fiecare dată unei nevoi specifice, fără a se gândi imediat după Trento la introducerea unei noi învățături în planul lor de misiune.[54] Creștinilor li se forma pe această cale conștiința responsabilității individuale nu doar pentru salvarea personală, ci și pentru salvarea întregii comunități. Sigur că iertarea colectivă nu excludea confesiunea individuală așa cum a fost prescrisă de Conciliul tridentin-semnul distinctiv al oricărui creștin catolic, al fiecărui *fedele*.[55]

O atribuție mai puțin cunoscută a misionarilor catolici consta în distragerea nobililor la curțile cărora erau adăpostiți. Deși poate părea

---

[51] Una dintre cele mai importante funcții ale religiei este dată de pacificarea socială, subliniindu-se rolul ordonator al ritualurilor și ceremoniilor, dar și folosirea supranaturalului pentru a controla naturalul. Religia nu reprezintă așadar numai un set de idei despre divinitate, despre simbolistica vieții terestre sau despre natura vieții de după moarte; ea constituie liantul, elementul major care asigură unitatea societății. Mitch Finley, *Key Moments in Church History: A Concise Introduction to the Catholic Faith*, Rowman and Littlefield Publishing, Lanham, 2005, p. 80.

[52] Prosperi, *Tribunali*, p. 648.

[53] *Ibidem*, p. 636; Bonora, *La Controriforma*, p. 86.

[54] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 158.

[55] *Ibidem*, p. 163.

surprinzător la prima vedere, nobilii catolici și protestanți îi întâmpinau pe misionari pe domeniile lor, întrucât dezbaterile privind chestiunile religioase erau o modalitate plăcută de petrecere a timpului, iar predicatorii catolici provenind din alte teritorii erau percepuți ca musafiri interesanți.[56] Într-o epocă limitată din punctul de vedere al mijloacelor de comunicare, iar în Ungaria otomană și Transilvania cu un grad mare de analfabetism, misionarii cultivați erau considerați importante surse de informații care puteau vorbi amfitrionilor lor despre *paesi di cristianità* și *paesi di missione* vizitate înainte de a ajunge în teritoriile aflate sub dominație otomană.[57] Drept urmare, nobilii protestanți îi primeau pe misionarii catolici chiar și atunci când nu manifestau nicio intenție în a se converti la catolicism. În 1637, Angelo da Sonnino își petrecea vara pe domeniul unui nobil luteran; în ciuda dezbaterilor religioase, nobilul nu s-a convertit la catolicism, pentru acesta misionarul catolic rămânând un simplu partener de discuție.[58]

În epoca post-tridentină, Italia și, în mod particular, Roma era cel mai important centru cultural al Europei catolice, un rol neasumat de Franța până spre sfârșitul secolului al XVII-lea. Acești misionari au fost cei care au importat cărți italienești și au transportat imagini devoționale specifice universului religios mediteranean, devenind intermediari ai unei culturi catolice post-tridentine care putea fi considerată modernă prin raportare la epoca despre care discutăm.[59]

Rămânând în aceeași sferă a dimensiunii misionarului catolic de agent, factor al inculturației, puțin cunoscut este interesul predicatorilor catolici pentru muzică și instrumente muzicale. Din acest punct de vedere, Transilvania oferea cazul cel mai elocvent al primului autor

---

[56] Tóth, *Missionaries,* p. 92.

[57] *Ibidem,* p. 93.

[58] *Ibidem.*

[59] O ipostază mai puțin cunoscută a misionarului catolic era aceea de agent al inculturării, mai degrabă decât instrument al asimilării, indicând, potrivit opiniei lui Trevor Johnson, posibilitatea recatolicizării populației nu doar de sus (*top-down*) sau de jos (*from below*), ci și din mijloc (*from the middle*). Trevor Johnson apud Ute Lotz-Heumann, *The Confessionalization.*

român de muzică cultă, constructor și reparator de orgi și, în același timp, culegător de folclor, în persoana lui Ioan Căianu (János Kájoni). Ulterior primirii unei culegeri realizate de profesorul său, Mátyás Seregély, ca premiu pentru bună învățătură în 1652, Căianu a preluat sarcina completării și finalizării acesteia (1671), drept pentru care avea să se retragă la Lăzarea. *Codex Caioni* cuprindea 346 de piese variate, reflectând pe deplin interesele muzicale ale epocii (în particular, interesele lumii orășenești). Exceptând un număr redus de dansuri transilvane și de partituri compuse de însuși Căianu, marea majoritate a pieselor notate în codice aparțineau unor compozitori vestici de madrigale, motete, arii, precum și piese instrumentale.

c. Sfera educativă:

Ideea convertirii/misiunii la scară largă nu era străină Europei catolice, din moment ce secolul premergător Reformei protestante a fost marcat de activitatea unor evanghelizatori urbani care s-au bucurat de o mare popularitate (Vincent Ferrer, Bernardino din Siena, Ioan de Capistran). Dar, secolele XVI-XVII au adus în prim-plan necesitatea unei strategii pastorale mult mai bine definite și mai eficiente pe termen lung, orientată nu doar spre o audiență urbană, ci care să atingă și să transforme marea masă a populației rurale.[60]Alături de preocupările cu caracter antieretic s-a remarcat și inițiativa misionară legată de formarea unei culturi confesionale prin selectarea și traducerea conținuturilor teologice ce urmau a fi predate, izvorâtă din necesitatea de a scrie și de a explica, dar într-un stil *basso*, caracterizat de claritate, simplitate și corectitudine doctrinară.[61]Această strategie proclama grația divină ca fiind prezentă în toate societățile și culturile; drept consecință, misionarii

---

[60] Eamon Duffy, "The Long Reformation: Catholicism, Protestantism and the Multitude", în Nicholas Tyacke (ed.), *England's Long Reformation: 1500-1800*, Routledge, London, 2003, p. 34.
[61] Prosperi, *Tribunali*, p. 608.

au învățat limbile vernaculare și au mizat pe obiceiurile și practicile locale pentru a construi mesajul catolic și a exprima adevărurile de credință.

Pentru educația populației, exceptând predicația, se foloseau cântecele și rugăciunile și se încuraja devoțiunea mariană. Opera de „îndoctrinare” folosea și cărțile tipărite (catehismul) care expuneau adevărurile creștine fundamentale sub forma mesajelor simple și a certitudinilor indiscutabile.[62] Ce însemna a instrui laicatul în principalele chestiuni de credință? A învăța aspectele elementare ale doctrinei catolice însemna a cunoaște semnul crucii, rugăciunile fundamentale (*Pater Noster*, *Ave Maria*, *Credo*), cele 12 articole de credință, cele 7 sacramente și cele 7 păcate capitale, preceptele Bisericii și zilele de post, precum și noțiunile de bună educație și de comportament cotidian. Alături de propagarea și apărarea credinței catolice (*more apostolorum*), misionarismul catolic în Transilvania secolului al XVII-lea a ridicat la rangul de obiectiv major educația școlară. Grija pentru suflet (*cura animarum*) și progresele pe calea credinței au luat treptat forma unui apostolat al educației, făcând din înființarea de școli una dintre cele mai importante strategii misionare.

d. Sfera spirituală:

Fie că se găseau în Mexic, în Polonia sau în Castillia, misionarii catolici erau preocupați în primul rând să asigure credința populațiilor. Gabriel Le Bras observă faptul că societatea secolelor XVI-XVII nu a fost una cu adevărat creștină, fără a nega existența în cadrul maselor a unei credințe substanțiale.[63]Poporul Vechiului Regim cunoștea în mare parte adevărurile fundamentale de credință, le accepta fără a le discuta. Ne aflăm în fața unei credințe sincere, cel puțin în substanța sa: această credință venea exprimată prin forma proprie nivelului de cultură al diferitelor clase sociale. De la marile opere cu caracter ascetic și mistic ale

---

[62] Bonora, *La Controriforma*, p. 86.
[63] Gabriel Le Bras apud Martina, *Storia della Chiesa*, p. 90.

elitelor culturale franceze, italiene, spaniole, germane la practicile „primitive” ale zonelor sub-dezvoltate, cu precădere agricole și pastorale.[64] Nu este vorba nici despre magie, nici despre o „cultură alternativă” la doctrina catolică, nici despre „nivele diferite ale sacrului” (Carl Ginzburg), ci despre „nivele diferite de percepere a sacrului, de capacități diferite de a înțelege esența sacrului, de o conștiință mai mult sau mai puțin iluminată pentru a descoperi spiritualitatea lui Dumnezeu așa cum era posibil în acele condiții socio-culturale deprimante în care credinciosul trăia”.[65]

Misiunea a culminat cu administrarea confesiunii. Contrar opiniei generale, respingerea confesiunii auriculare de către credincioși nu trebuie atribuită „ignoranței” religioase: a fost mai degrabă un fenomen de masă care trebuia integrat în istoria mentalităților. Confesiunea privată obligatorie a fost văzută mereu ca o constrângere, cei mai mulți laici fiind interesați de confesiune doar în momentul morții.[66] Insistența misionarilor catolici asupra confesiunii generale se datora conștientizării

---

[64] Pietatea specifică celor bogați și cea specifică celor săraci nu trebuie separate în două compartimente distincte; cei mai bogați și cei mai educați credeau în cele mai crude superstiții, în timp ce aproape fiecare nivel al societății participa la sacramente, îndeosebi la confesiune și la ritualurile pentru cei decedați. Creșterea importanței liturghiilor votive la nivelul credincioșilor de rând a fost în măsură să arate „democratizarea” sistemului, extinderea serviciilor Bisericii înspre o „clientelă” mai largă. Sacramentele erau oferite pentru a marca și a face sfinte câteva puncte cruciale din viața terestră: botezul cu ocazia nașterii și a intrării în Biserică și societate, uncțiunea pentru deplina admitere în cadrul Bisericii, căsătoria pentru a pune bazele unei familii. Biserica a furnizat indivizilor un *forum* și o structură care normau viața lor socială: participarea la slujbă, la procesiuni și festivități erau tot atâtea momente când societatea/comunitatea se dezvăluia membrilor săi. Totuși cea mai mare parte a activităților populare specifice religiei târziu medievale era bazată pe a face ceva, pe participare, mișcare, experimentarea unui eveniment mai degrabă decât pe învățare și pe înțelegerea unui mesaj. Au existat motive serioase pentru a nu idealiza calitatea spirituală a pietății târziu medievale din moment ce toate păturile societății au crezut în diferite forme de superstiție, magie, profeție și alte intervenții supranaturale asupra ordinii Creației. Toate acestea nu erau însă forme de gândire „deviante”, „pervertite” sau „aberante”, ci erau o parte componentă a întregului peisaj religios. Cameron, *The European Reformation,* pp. 14-17.

[65] Martina, *Storia della Chiesa*, p. 91.

[66] Delumeau, *Cristianità*, p. 206.

confesiunilor incomplete, realizate înainte de ajungerea lor în teritoriu. Transformarea confesorului în „părinte spiritual” și utilizarea „confesiunii generale” au dus totodată la construirea unui sens puternic al biografiei individuale.[67] Cu atât mai mult dacă vorbim despre un teritoriu de misionariat catolic în care autoritatea centrală era protestantă, a deveni confesorul unuia dintre membrii familiei princiare era o reușită deloc neglijabilă.[68]

Dotat cu puteri extraordinare, misionarul putea absolvi orice păcat, dar în același timp oferea un proiect de conversiune, de viață nouă la nivel individual și colectiv. Misionarul catolic privea spre societatea locală cu privirea străină specifică lumii din care provenea și aducea cu sine reguli sociale diferite de cele locale.[69] Fiind în trecere, misionarul nu punea aceeași presiune psihologică asupra credincioșilor pe care o exercita însă preotul parohial, astfel că un anonimat comun între cei doi interlocutori făcea posibile dialogul și confesiunea, blocate de o excesivă cunoaștere reciprocă (în cazul preotului parohial).[70] De cele mai multe ori, misionarii făceau apel la numărul de predici și la violența cuvântului: în

---

[67] Prosperi, *L’inquisitore come confessore*, p. 220; Relevantă în acest sens este titulatura care însoțește semnătura franciscanilor, regăsită pe relațiile misionare; astfel, la 1653, Tamas Sofalvai și Martinus de Háromszék, misionari activi la Șumuleu-Ciuc, adăugau numelui titlul de „confesor”: *Pater et Frater Thomas de Sofalua concionator ac confessarius ac pie defuncti in missione acceptus socius, Pater Frater Martinus de Haromszek concionator et confessarius ac pie defuncti in missione acceptus socius m.p. […] Ego Frater Stephanus concionator m.p.* Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 755 (1653), p. 2014; a se vedea și doc. 792 (1655), p. 2120: *Frater Bonaventura Jenofaluj concionator ita est m.p. Frater Andreas Jenofaluaj concionator et confessarius ita est m.p. Petrus Palfalvai concionator et confessarius ita est m.p. […] Frater Joannes Kaiony confessarius ita est m.p. Frater Franciscus Gyongyosi concionator et confessarius ita est m.p. Frater Alexius Inczedy confessarius et concionator ita est m.p. Thomas de Sofalua concionator et vicarius conventus Mikhaziensis m.p.*

[68] Reușită atribuită de Paul Olasz, preot catolic în scaunul Odorhei și Paul Szépvízi, arhidiacon în scaunul Mureș, lui Kázmér Damokos, confesorul Annei Zakreszka, mama principesei Transilvaniei, Zsófia Báthory: *Casimirum Damokoss […] erit et fidei catholicae incremento et ipsi patriae utilitati et diversae religioni tranquillitati, ipsemet princeps, quamvis Caluinista, gratam ejusdem promotionem existimabit, cum praedictus pater sit ordinarius confessionarius illustrissimae dominae Batorianae, matris principissae Transyluaniae. Ibidem,* doc. 756 (1653), p. 2025.

[69] Prosperi, *Tribunali*, p. 677.

[70] Delumeau, *Cristianità*, p. 208.

acest climat de intensitate, confesiunea devenea posibilă și aducea cu sine un profund sentiment de deschidere.[71] În acest punct intervenea problema cunoașterii și, desigur, a eficacității; succesul depindea de capacitatea misionarului de a se mișca în universul moral al comunității, confesiunea oferindu-i accesul spre lumea închisă a societății locale. Disciplina, pentru care confesiunea era un instrument esențial, se fonda pe noțiunea de transparență a conștiințelor deschise poporului de *fedeli* de către ochiul patern al misionarului.[72]

Considerăm că o atribuție la fel de importantă era asistența spirituală acordată comunităților de catolici, misionarii catolici, cu precădere franciscanii, venind în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicilor transilvăneni. Sursele epocii au lăsat să se înțeleagă faptul că au existat cereri din partea populației catolice pentru trimiterea misionarilor în Transilvania care avea nevoie de asistență spirituală în lucrarea de salvare a sufletului.[73] Activitatea mendicanților în Principatul secolului al XVII-lea s-a desfășurat așadar pe mai multe paliere-oficierea liturghiei, confesiunile, administrarea sacramentelor, acțiunile caritabile, catehizarea, instruirea în principalele chestiuni de credință, pregătirea laicatului pentru rugăciune și oferirea unui model autentic de viață creștină.[74]

e. Sfera moral-disciplinară:

Misionarii catolici au atras atenția asupra „abaterilor dogmatice” și disciplinare întâlnite în teritoriile de misionariat: unii predicatori solicitau taxe mari *fedeli*-lor, iar alții nu impuneau penitența în sacramentul confesiunii. Unii „dascăli” sau diaconi, denumiți generic *licenziati* (laici care oficiau funcțiile liturgice și transmiteau *corpus*-ului de

[71] *Ibidem*, p. 213-214.
[72] Prosperi, *Tribunali*, p. 678.
[73] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. IV, doc. 888 (1665), p. 2427.
[74] *Ibidem*, vol. II, doc. 522 (1645), p. 1460; vol. III, doc. 657 (1651), pp. 1889.

credincioși *rudimenta fidei* în absența sacerdoților) încurajau administrarea Euharistiei sub ambele specii, trădând o puternică influență protestantă.[75] În 1629, János Nagyajtai Darko identifica la Șumuleu-Ciuc, centrul catolicismului ardelean, 9 preoți, dintre care 7 erau căsătoriți.[76] La 1638, când Stefano de Salinis construia un raport bazat pe vizitația sa în Secuime, acesta sublinia existența pe scară largă a practicii căsătoriei sau a concubinajului în rândul preoților, ceea ce desigur era o gravă abatere de factură disciplinară. Astfel, în scaunul Ciuc, din cele 19 parohii aflate în componența sa, 7 erau administrate spiritual de preoți a căror viață nu putea servi decât ca și contra-exemplu.[77]

O situație similară era înregistrată și în restul Secuimii: într-o parohie din 4 situate în scaunul Mureș, în 2 din patru situate în scaunul Gheorgheni, în 2 din 14 situate în scaunul Odorhei și în 7 din 17 parohii situate în Trei Scaune.[78] Marco Bandini a lăsat o mărturie alarmantă asupra catolicilor, atrăgând atenția că foloseau în continuare calendarul vechi și că rude apropiate se căsătoreau în absența preoților locali care să interzică această practică.[79] Același Marco Bandini semnala numeroase cazuri de bigamie ca urmare a căsătoriilor, printre acestea numărându-se și sacerdoți, încheiate între persoane de confesiuni diferite. La 1650 Modesto de Roma atrăgea atenția asupra situației clerului din Trei Scaune, majoritatea preoților trăind în concubinaj, ceea ce era, în opinia misionarului, principala cauză a abandonării catolicismului și a trecerii populației fie la calvinism, fie la luteranism.[80]

---

[75] Emil Dumea, *Il cattolicesimo nella Moldavia-Romania nel XVIII secolo. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Historiae Ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae* (tz), Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Storia Ecclesiastica, Roma, 1997, p. 63.

[76] Nozille, *Catolicii din Moldova*, p. 87.

[77] Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. II, doc. 300 (1638), pp. 922-924.

[78] *Ibidem,* pp. 924-926.

[79] Idem, *Between Islam and Catholicism,* p. 415.

[80] "La Valle di Tre Sedie è delle medesime qualità di quella di Giergio circa il vivere, ma non circa la fede cattholica, perché havendo alcuni sacerdoti cattholici preso moglie, con il lor viver licentioso, molte di quella gente si sono pervertiti, chi al Caluinismo, et chi al Luteranismo". Idem, *Relationes,* doc. 30 (1650), p. 282.

Un aspect important al activității misionarilor catolici a fost reprezentat de corectarea „abaterilor" disciplinare, îndeosebi în ceea ce privește riturile de trecere și sacramentele. Relatările misionarilor au pus în evidență o societate mai puțin creștină decât s-a imaginat, o mare „ignoranță" prezentă în anumite straturi sociale, precum și difuzarea în anumite regiuni a unor obiceiuri inumane (violență, omucideri, coabitări *more uxoris*, avorturi, raporturi pre-matrimoniale).[81] Creștinismul agresiv al epocii Reformelor protestantă și catolică a încercat să abolească durata și să impună riturile imediat consecutive evenimentelor naturale (naștere, moarte) și schimbării de statut.[82] Trecerea unui grup social la altul era un moment de tensiune și de pericol, drept pentru care ritul de trecere avea funcția de a proteja și de a facilita tranziția.[83] Intervenția misionarilor catolici a fost deci orientată înspre o organizare diferită a sacrului oficial: trecerea a început să coincidă cu timpul punctual ocupat de administrarea sacramentului de către autoritatea ecleziastică. În locul prezenței protagonistice a corpului social-familie, sat, grupuri/categorii de vârstă-s-a încercat prin toate mijloacele posibile aducerea în prim-plan a individului.[84] Nu avem de-a face cu o operațiune pacifică, simplă, ci de cele mai multe ori, impunerea unor forme rituale definite rigid și controlate de lumea ecleziastică a intrat în conflict cu practici sociale consolidate.

Exceptând riturile de trecere, sacramentele nu erau menite să ritmeze imobilul, ciclicul, repetabilul în viața colectivă, ci un traseu unic și irepetabil de-a lungul căruia individul trebuia să străbată idealurile unui proces ascensional în vederea atingerii perfecțiunii creștine și a vieții de apoi. Reformarea practicilor sociale a presupus trecerea de la riturile și credințele legate de fizicitatea vieții, cultul fecundității, corpul social ca

---

[81] Martina, *Storia della Chiesa*, p. 70.

[82] Prosperi, *Tribunali*, p. 661.

[83] Timpului ciclic și repetitiv al societății tradiționale îi corespundeau riturile de trecere; de fiecare dată accesul la noua condiție era marcat de rituri caracterizate de o deschidere simplificată, o fază intermediară de inițiere și un solemn ritual conclusiv. *Ibidem*, p. 660.

[84] *Ibidem*, p. 661.

entitate superioară la individ și la salvarea individuală. În timp ce Reforma protestantă respingea categoric tradițiile folclorice, catolicismul tridentin adopta o poziție mai moderată, constând în păstrarea duratei și în reducerea sacramentului la o consacrare punctuală și imediată a schimbării/mutației survenite în realitate.[85] Exemplificând, în cazul botezului, un sacrament care a rămas valid pentru toate bisericile creștine, constituind condiția preliminară a existenței, s-au remarcat două teme majore care au dominat orizontul practicii sociale al acestui sacrament și al preocupărilor ecleziastice: 1. Distanța botezului de la naștere, reducând distanța de la nașterea naturală la cea spirituală; 2. Reglementarea alegerii nașilor în funcție de anumite criterii (vârsta, instruirea religioasă).[86]

Plină de semnificații se dovedește așadar observația lui James Amelang, potrivit căreia prezența predicatorului apostolic a fost înlocuită în perioada secolului al XVII-lea de figura proteică a misionarului: intelectual, cunoscător al mai multor domenii, maestru al comunicării, profet, etnolog, conspirator, spion, „răzvrătit" la adresa ordinii constituite, expert în a pune stăpânire pe conștiințe și a le manipula spre atingerea propriilor scopuri.[87]

7.3. Înfruntând „concurența calvină". Direcții de acțiune și strategii misionare ofensive ale ordinului franciscan în Transilvania secolului al XVII-lea

Unul dintre elementele importante și totuși puțin cercetate până acum ale misiunilor catolice care au plecat din Roma la mijlocul secolului al XVI-lea și, în special, a misiunilor care după 1622 au fost organizate de Congregația *de Propaganda Fide* (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) este reprezentat de mecanismul medierii structurilor care au asigurat

---

[85] *Ibidem*.
[86] *Ibidem*, p. 662.
[87] Amelang, *Omul baroc*, p. 209.

menținerea relației Roma-teritoriile de misionariat. Sigur că menținerea legăturilor cu misionarii era în primul rând sarcina majoră a nunților, dar date fiind particularitățile teritoriale, organizaționale și funcționale ale diplomației papale, nunții erau incapabili de a îndeplini această datorie cu succes.[88] Drept urmare, sistemul misionar devenea o structură multifațetată, cu mai multe niveluri, comunicarea dintre Roma și teritoriile în care activau misionarii catolici fiind asigurată printr-o nunțiatură sau o reprezentanță diplomatică de acest gen, la care se adăuga o rețea de agenți.

Raguza era unul dintre cele mai importante capete de poduri de pe cealaltă parte a Mării Adriatice; la fel erau și Cattaro, respectiv Perasto, puncte semnificative pentru comerțul cu Imperiul otoman.[89] Raguza a servit ca mediator pentru Bosnia, Serbia, Bulgaria și o parte din Albania, precum și pentru unele teritorii din Ungaria ocupată de otomani, în timp ce Cattaro a oferit suport pentru activitatea misionară desfășurată în Muntenegru și Albania. Raguza și Cattaro difereau atât din perspectiva situației politice și a legăturilor economice, cât și din perspectiva diferențelor relative la modul în care cele două centre participau la organizarea misiunilor catolice. Tributară Imperiului otoman, Raguza era efectiv un „oraș-stat" independent cu un scop relativ îngust de a acționa în afacerile externe. De cealaltă parte, după o scurtă perioadă de independență, la 1420 Cattaro se afla sub dominație venețiană și în calitate de capitală a Albaniei venețiene (*Albania Veneta*), devenise o importantă bază strategică, situată în vecinătatea Imperiului otoman și a rutelor de coastă dintre Levant și nordul Adriaticii.[90] Dacă Raguza putea să furnizeze *background*-ul necesar ca urmare a legăturilor comerciale și a rețelei de colonii și servicii mercantile, Cattaro putea să se implice în

[88] Antal Molnár, "A Forgotten Bridgehead between Rome, Venice, and the Ottoman Empire: Cattaro and the Balkan Missions in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", în *Hungarian Historical Review*, nr. 3, 2014, p. 495.
[89] *Ibidem,* p. 496.
[90] *Ibidem.*

activitatea misionară prin prisma rolului major în serviciul poștal venețian.[91]

La începutul secolului al XVII-lea, Biserica catolică începuse să recâștige pozițiile pierdute în regatul Ungariei, dar instituționalizarea denominațiunilor protestante se finalizase deja. Cel de-al doilea val al Reformei protestante (jumătatea secolului al XVI-lea) s-a răspândit rapid din teritoriile de origine (Elveția de astăzi) în Franța, Olanda, insulele britanice, statele germane, Ungaria[92], precum și alte zone din Europa Centrală. O rețea (*network*) de pastori reformați, profesori, studenți, congregații și conducători dădeau oponenților confesionali impresia de a fi reuniți într-un „calvinism internațional"[93]. Sensul de unitate al

---

[91] *Ibidem.*

[92] În Ungaria, calvinismul s-a răspândit cu o oarecare întârziere: niciun reformator nu l-a expus sistematic în anii 40 ai secolului al XVI-lea-convingerile luiMátyásDévai Bíró sunt încă o problematică deschisă dezbaterilor-cu toate că Dieta a considerat necesar să interzică ideile „sacramentariste" în 1548. Ungaria a avut puțin contact cu Geneva; cu excepția lui Gergely Belényesi, niciun maghiar nu l-a întâlnit și nici măcar nu a corespondat cu Jean Calvin. Relații apropiate cu Zürich-ul au fost stabilite din 1549, când Bullinger a trimis *Consensus Tigurinus,* negociat de acesta și Calvin, prin intermediul căruia a fost constituit un front reformat, către Europa Centrală, în vederea aprobării. Trauma cuceririi otomane din 1526 a discreditat vechea organizare ecleziastică și a determinat o oarecare aplecare spre puritatea ideilor exprimate de reformatorul de la Geneva. Sentimentele anti-habsburgice în rândul nobilimii au facilitat o Reformă clericală care se putea dezvolta în est, în mod particular în Transilvania. Evans, *Calvinism in East Central Europe,* pp. 171-172.

[93] Calvinismul a fost marcat de un puternic sentiment de solidaritate internațională. Când La Rochelle a fost asediată în 1572, magistrații au cerut și obținut subsidii din partea Londrei. Când Geneva a fost amenințată de ducele de Savoia în 1589, 1590 și 1602, cantoanele protestante elvețiene, Palatinatul, Olanda și Frisia au răspuns prompt, trimițând ajutoare, în timp ce alte colecte au fost făcute în bisericile din vestul Europei, precum și din centrul continentului (Boemia, Polonia, Ungaria, Transilvania). Ocuparea habsburgică a Palatinatului în 1621 a stimulat strângerea de ajutoare în Anglia și Olanda. Sinodul din Flushing cerea în 1626 bisericilor valone să trimită ajutoare pentru 300 de pastori refugiați din Palatinat. În 1636 o colectă a fost realizată în Middelburg pentru bisericile din Zweibrücken pentru a preveni foametea, în timp ce la 1650 au fost înregistrate noi cereri din partea Palatinatului către bisericile valone cu scopul intervenției în favoarea miniștrilor Palatinatului și a bisericilor sale. Nu este surprinzător faptul că în momentul în care Cromwell a făcut apelul său în 1655 în favoarea „sfinților martirizați" din Vaudois, el nu făcea altceva decât să urmeze o tradiție a colectelor anterior instituită și bine reglementată. Sunt doar câteva exemple care probează solidaritatea existentă la nivelul a ceea ce istoricii au definit drept „calvinism internațional". Murdock, *The Importance of Being Josiah,* p. 1043; vezi și Menna Prestwich, "The Changing Face of Calvinism", în Menna Prestwich (ed.), *International Calvinism 1541-1715*, Clarendon Press, Oxford, 1985, p. 5.

procesului de confesionalizare calvină demarat pe bătrânul continent era dat de contactele trans-teritoriale și de un sentiment comun al împărtășirii acelorași credințe și concepții religioase specifice Bisericilor calvine. Marea provocare a Reformei protestante și, implicit, a calvinismului, consta în capacitatea de a prezenta potențialilor aderenți provenind din medii sociale diferite o imagerie puternică menită să stimuleze loialitatea acestora și de a explica în mod clar ce presupunea a fi protestant.[94] Protestanții au mizat, de asemenea, pe forjarea unei identități politice și culturale capabilă să contribuie la integrarea indivizilor și a comunităților în universul mai larg al statelor confesionale în plină formare.[95]

Modelul calvin de disciplină ecleziastică a introdus un sistem considerabil intens și elaborat de stimulare și consolidare a regulilor de conduită și de control social al comportamentelor. Raportându-ne la strictețea principiilor sale, istoricii au văzut în modelul calvin de disciplină a Bisericii „o forță motrice efectivă din spatele stabilirii primei societăți puritane", precum și „un exemplu timpuriu de a tinde spre ingineria socială la scară socială".[96] Inovația disciplinei specifice Bisericii

---

[94] Jean Calvin a țintit spre realizarea unui sistem de precepte biblice și spre organizarea acestora într-un întreg coerent. În această încercare, Calvin nu a dat prioritate unei doctrine particulare; dimpotrivă, a intenționat să abordeze echidistant, imparțial toate aspectele scripturistice. Ca teolog biblic, a avut ca punct de plecare tradiția dogmatică și a fost în multe privințe inspirat de Sfântul Augustin, Luther, Melanchton și Bucer. Dar oricât de numeroase au fost împrumuturile sale de la predecesori, ele nu contestă originalitatea abordării propuse de refomatorul de la Geneva. În alcătuirea *Institutelor,* Calvin i-a depășit pe Melanchton cu a sa *Loci theologici communes* și pe Zwingli cu *De vera et falsa religione.* Marele merit al lui Calvin a fost acela de a da Reformei protestante cea mai importantă *summa* teologică. Richard Stauffer, "Calvin", în *International Calvinism,* p. 37.

[95] Patriotismul ebraic, deja prezent în scrierile umaniștilor, a reprezentat unul dintre elementele componente ale identității calvine. Paralelele și lecțiile din istoria Vechiului Testament s-au concentrat mai întâi pe Geneva ca un nou Ierusalim, pentru ca mai apoi motivul Israelului biblic să cunoască o generalizare pe întreg continentul european, până în teritoriile de frontieră, precum Irlanda sau Ungaria. Istoria relației dintre Dumnezeu și Israel a devenit o importantă cale de înțelegere și argumentare a evoluției Ungariei pe parcursul secolului al XVI-lea, colapsul regatului Sfântului Ștefan de după 1526 fiind văzut ca o pedeapsă divină. Murdock, *The Importance of Being Josiah,* p. 1045.

[96] Réka Kiss, "«The women do not want to go to church». Church Discipline and the Control of the Public Practice of Religion in the Calvinist Diocese of Küküllő in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", în *Hungarian Historical Review,* nr. 1, 2013, pp. 109-110.

calvine deriva în mare parte din rădăcinile sale teologice, dar era însoțită de o reînnoire radicală în ceea ce privește organizarea ecleziastică: în primul rând, noul model de Biserică presupunea laici aleși la nivel local pentru a îndeplini funcții în administrarea justiției ecleziastice, alături de pastori; în al doilea rând, modelul regăsit în *Ordonanțele Ecleziastice de la Geneva* (1541) a depus eforturi considerabile în vederea separării autorităților spirituale și temporale și a asigurării autonomiei bisericilor recent înființate și a independenței lor față de autoritățile de stat.[97] Cu toate acestea, structura Bisericii calvine din Ungaria și Transilvania a fost una distinctă comparativ cu modelele Europei apusene, astfel că în timpul Principatului transilvan (1541-1690), calvinismul a ajuns nu doar denominațiunea dominantă, dar a reușit să dezvolte o strânsă conexiune între Biserică și stat.

Principatul Transilvaniei, unul dintre statele succesoare ale regatului Ungariei, a deținut o poziție unică în universul protestant european pe parcursul secolelor XVI-XVII, prinsă între Habsburgi și otomani, ceea ce a determinat o puternică concentrare a calvinilor transilvăneni asupra motivului Israelului biblic. Reformatorii calvini au fost preocupați de aspectul fundamental de a obține convertiri la nivelul categoriilor sociale înalte (principi, nobili), depunând eforturi consistente în a explica datoriile principilor calvini atât de importante pentru succesul cauzei calvine.[98] Marele merit al reformatorilor calvini a fost acela de a recunoaște rolul complementar al autorităților temporală și ecleziastică în vederea reformării religiei și a societății: în Transilvania, principii calvini erau portretizați ca îndeplinind adevărata funcție a oricărei puteri seculare-crearea cadrului propice credinței și moralității – acțiune de care depindea însăși supraviețuirea statului.[99] La începutul secolului al XVII-lea, comunitatea calvină din Transilvania se percepea pe sine ca un nou popor ales, trăind sub principi de inspirație divină și manifestându-și devoțiunea în cadrul unei biserici adevărate cu o comuniune pură și reformată.[100]

---

[97] *Ibidem*, p. 112.
[98] Murdock, *The Importance of Being Josiah*, p. 1046.
[99] *Ibidem*.
[100] *Ibidem*, p. 1045.

Se punea problema că denominațiunea calvină era înrădăcinată în studiul aprofundat al Bibliei și, în special, a parabolelor variate ale Vechiului Testament. Aici reformatorii calvini au descoperit un Dumnezeu care supraveghea activ cursul istoriei și care creiona soarta Bisericii sale, a conducătorilor temporali, respectiv a credincioșilor.[101] Calvinismul a urmărit să restabilească relația cu acel Dumnezeu din Biblie prin îmbrățișarea exigențelor unei noi biserici, drept pentru care s-a întors spre ghidajul și asistența regăsite în Vechiul Testament, în vechea relație dintre Dumnezeu și Israel. Aici reformatorii i-au găsit pe regi, precum David, Solomon, Iosuah, care au condus Biserica și statul în direcția reformei religioase. Drept urmare, calvinii s-au focusat asupra rolului pe care conducătorii seculari îl puteau asuma în vederea instituirii și apărării Bisericii adevărate și a ghidării poporului ales sub autoritate divină.[102] Graeme Murdock este de părere că cel de-al doilea val al Reformei protestante, calvinismul, a avut succes îndeosebi în rândul elitelor (principi, curteni, intelectuali) care se identificau cu statul și care căutau cooperarea dintre Biserică și stat cu scopul de a facilita o mai profundă reformă morală și culturală.[103] În vederea difuzării și consolidării doctrinelor noii confesiuni, pastorii s-au folosit de instrumente eficace: răspândirea textelor polemice împotriva Bisericii catolice și a celorlalte denominațiuni protestante, traducerea Bibliei în

---

[101] *Ibidem*, p. 1059.

[102] Iosuah, unul dintre regii Vechiului Testament, a fost totodată una dintre cele mai importante imagini ale monarhului de inspirație divină, popularizată în rândul regilor și principilor calvini pe întreg continentul european. Pe parcursul secolelor XVI-XVII, imaginea și realizările lui Iosuah erau frecvent prezentate conducătorilor europeni, iar modul în care imageria regalității protestante era utilizată de calvini spunea multe despre ideologia celei de-a doua Reforme și despre impactul politic al calvinismului în Europa modernă timpurie. Făcând referire strictă la dimensiunile calvine ale personajului biblic Iosuah ca sursă a identității calvine, se pot distinge patru ipostaze: 1. Iosuah ca reformator religios; 2. Iosuah ca iconoclast și distrugător intolerant al religiei false; 3. Iosuah ca adept al expansiunii teritoriale; 4. Iosuah ca sortit înfrângerii. *Ibidem*, pp. 1047-1059.

[103] *Ibidem*, p. 1059.

limba maghiară, tiparul, școlile înființate.[104] Eforturile lor au fost susținute notabil de aristocrație și de nobilimea de mijloc, favorabilă noilor idei religioase.[105]

De cealaltă parte, misionarii catolici au fost purtătorii unui creștinism care nu era înrădăcinat în viața popoarelor din teritoriile de misionariat: nu era vorba despre creștinismul originar, evanghelic, ci despre un creștinism elaborat în epoca tridentină și adaptat necesității de control social al unei Biserici amenințate, care pierduse teren în fața ideilor inovatoare, mult mai consonante cu modernitatea, ale Reformei protestante. În ce mod puteau fi traduse preceptele tridentine în viața cotidiană a credincioșilor? Prin ce mijloace puteau credincioșii să fie făcuți să înțeleagă că din acest moment erau chemați să ducă o viață religioasă disciplinată, să se confeseze cu regularitate, să primească comuniunea și să-l venereze pe Hristos în Euharistie?

Orice analiză care are în vedere reconstituirea realității confesionale transilvănene pe parcursul secolului al XVII-lea trebuie să traseze o distincție clară între activitatea misionară și realitatea catolică locală, între acțiunile și strategiile prozelite probate de scrierile misionarilor catolici (relatări, rapoarte) și teritoriul de misionariat, respectiv populația-țintă (comunitățile de credincioși) ca subiecte ale acțiunii catolice.[106] O dată în plus, în regiunile atinse de Reforma protestantă noile idei au creat o ulterioară „confuzie” care s-a manifestat și în practica liturgico-sacramentală a comunităților catolice, eliminând barierele confesionale.[107]

Pe tot parcursul perioadei numite generic „restaurație catolică”, în Ungaria și în Transilvania s-au dedicat desfășurării activității de apostolat atât ordinele catolice vechi, cât și cele fondate recent, dar în

---

[104] Oscar Márffy, "Lettere inedite mandate dalla Transilvania al cardinale Federico Borromeo", în *Aevum,* anno 9, Fasc. 3, 1935, p. 281.

[105] *Ibidem.*

[106] Radosav, *Cultură și umanism*, p. 51.

[107] Veghseo, *Catolice reformare,* p. 38.

măsură diferită.[108] După reforma radicală a ordinului franciscan, minoriții au dobândit o popularitate crescândă comparativ cu cea de care se bucurau „concurenții” lor europeni principali: dominicanii. În teritoriile maghiare și transilvănene, numărul conventelor franciscane observante a depășit cel al fraților predicatori, acest lucru permițând ca și după Reforma protestantă și cucerirea otomană, câteva dintre conventele franciscane să supraviețuiască și să-și reia treptat activitatea.[109] La începutul secolului al XVII-lea, în toate cele trei părți ale Ungariei-deși cu intensitate diferită-activa unul dintre cele mai noi și importante ordine ale Contrareformei, ordinul iezuit; datorită atenției pentru cultură și pentru fondarea școlilor religioase, membrii Societății lui Iisus au desfășurat o importantă activitate misionară nu doar în partea aflată sub stăpânirea habsburgică, dar și în cea otomană, respectiv în Transilvania guvernată de principi protestanți.

În acest punct al argumentației, este important să subliniem faptul că misionarii catolici prezenți în Transilvania secolului al XVII-lea au funcționat de fapt ca intermediari între Biserica oficială și comunitatea catolică, mai degrabă decât ca „agenți ai Contrareformei”.[110] În ciuda faptului că ordinele religioase au colaborat între ele în numeroase

---

[108] Cel mai vechi ordin monastic, ordinul benedictin, a participat la misiuni în Europa și în alte părți ale lumii într-o măsură diversă de celelalte ordine religioase, prezențe reduse putând fi identificate și pe teritoriul Ungariei (regiunea meridională a Ungariei otomane, în apropierea Belgradului). Cele două mari ordine mendicante, franciscanii și dominicanii, au deschis misiuni în Ungaria și Transilvania la scurt timp după fondare, cu mențiunea că importanța misiunilor desfășurate de dominicani a fost diminuată în fața activismului franciscan. După o perioadă de importante succese inițiale, dominicanii au pierdut sprijinul curții regale (jumătatea secolului al XIII-lea) ca urmare a refuzului față de suveran de a preda pe fiica Margareta în virtutea încheierii unei alianțe matrimoniale, aceasta îmbrățișând idealurile monastice. Drept consecință, dominicanii nu au reușit o restabilire a pozițiilor și au suferit concurența franciscanilor, astfel că la jumătatea secolului al XVI-lea, provincia dominicană maghiară a dispărut. Alte două ordine post-tridentine, capucinii și carmeliții, care aveau o eficacitate ca misionari comparabilă cu cea a iezuiților, nu au avut niciun rol în Ungaria și Transilvania în perioada secolelor XVI-XVII. Capucinii au avut mai multe tentative de a pune bazele unei misiuni în Transilvania, dar au eșuat, reușind să se stabilească în Ungaria abia în anul 1674, la granița occidentală a regatului, în apropiere de Pozsony. În final, un alt grup de misionari activi în Ungaria era reprezentat de paulini. Tóth, *Ordini di missione*, pp. 186-188. pp. 185-194.

[109] *Ibidem*, p. 187.

[110] Forster, *Catholic Revival*, p. 228.

privințe, tensiunea dintre introversiunea universului monastic și extroversiunea zelului, a aspirațiilor misionare au creat o *limina* de schimb cultural care a devenit, de altfel, o sursă pentru remarcabila diversitate în sfera vieții religioase europene. Franciscanii bosniaci activi în Transilvania secolului al XVII-lea nu au manifestat niciodată intenția de a se supune reformelor Curiei romane și de a transforma comunitatea catolică în conformitate cu modelul furnizat de Trento. Pentru misionarii franciscani era vital să reușească să-și desfășoare în bune condiții activitatea de apostolat, conservând tradițiile și structurile misionare în conformitate cu spațiul în care activau (Transilvania ca principat calvin sub suzeranitate otomană). Roma nu a fost de acord cu strategiile adoptate de Fiii spirituali ai Sfântului Francisc, drept pentru care a încercat sistematic pentru mai multe decenii să introducă o ierarhie misionară bine definită, organizată.[111]

Era necesară câștigarea încrederii laicilor din teritoriile de misionariat deoarece obiectivul principal al predicatorilor catolici era acela de a inculca în mințile laicilor un adevăr neîndoielnic, drept pentru care se serveau de un model apostolic pentru a imita nu atât miracolele, cât mai ales virtuțile.[112] Se punea în lumină un „ideal de păstor bun"[113] cu

---

[111] Molnár, *Bosnian Franciscans*, p. 224.

[112] Fabio Giovanni Locatelli, "De la Peña e i *parrocos de indios*: educazione e conversione nel Nuovo Mondo (XVII secolo)", în *History of Education and Children's Literature*, vol. VIII, nr. 2 (2013), p. 83.

[113] Înainte de Conciliul din Trento și cu atât mai mult în timpul dezbaterilor conciliare tridentine, s-a discutat mult despre figura preotului/misionarului catolic. Querini și Giustiniani (1513) au pus în evidență necesitatea unei instruiri adecvate, atât liturgică, precum și biblică, pentru a veni în întâmpinarea principiului *cura animarum.* Clichtone a insistat asupra demnității preotului ca ministru (missă, confesiune) și asupra obligațiilor implicate de statut. Crispolti, în *Breve ricordo* scris pentru Giberti (1530), împins de exigențe practice și formative, sublinia rolul sacramental al preotului (a se vedea și *Institutione de Sacerdoti,* 1568). Episcopul de Calahorra (Diaz de Luco) insista asupra obligațiilor pastorale, în timp ce de Soto (1558) se referea exclusiv la obligația de *salus animarum,* indicând lor, ca și cale spre sanctitate, o pietate solidă, sinonimă cu moralitatea și renunțarea la bunuri materiale, punând în relație strictă pregătirea culturală și spirituală, calitățile personale și exercițiul funcțiilor. B. de Martyribus (1564) prin al său *Stimulus pastorum,* punea semn de egalitate între preot și viața trăită după tradiția evanghelică și patristică, ceea ce semnifica propunerea unui *amor animarum,* a rugăciunii, a pasiunii în împlinirea propriilor obligații, al spiritului sărăciei. Angelo Turchini, "La nascita del sacerdozio come professione", în *Disciplina dell'anima,* pp. 228-230.

atribuții și obligații bine definite, a cărui aură cădea asupra modelului ecleziastic, în mod particular asupra preotului; figura sa nu era aceea a unui simplu oficiant al cultului, având sarcini administrative, ci aceea a unui păstor cu responsabilități privind sacrul și *cura animarum,* așteptându-l atribuții ministeriale și sacramentale.[114] Era în același timp necesar ca preotul parohial/misionarul catolic să aibă un comportament corect nu doar pentru a câștiga încrederea credincioșilor săi, ci și pentru a-i învăța cum să se comporte; din acest punct de vedere, parohul/misionarul avea o responsabilitate majoră-prin stilul său de viață trebuia să determine stilul de viață al *fedeli*-lorsăi: *nihil est quod magis alios ad pietatem et Dei cultum assidue instruat, quam eorum vita et exemplum qui se divino ministerio dedicarunt. Cum enim a rebus saeculi in altiorem sublati locum conspiciantur, in eos tanquam in speculum reliqui oculos coniiciunt ex hisque sumunt quod imitentur*[115].

Nașterea sacerdoțiului ca profesie s-a dezvoltat pe parcursul unei perioade îndelungate de timp, în cadrul căruia puteau fi identificate etape mai intense, când instituția ecleziastică a întreprins construirea unui sistem de valori, a unei serii de mecanisme și de dispozitive disciplinare în interiorul clerului (și, implicit, al societății) până la internalizarea și exteriorizarea acestor comportamente, menite să fie omogene.[116] Urmărirea unui obiectiv clar, acela al profesionalității clerului în ceea ce privește asistența spirituală a laicilor (*cura animarum*) făcea parte din peisajul complex al strategiilor proprii marilor instituții în epoca modernă, imaginate să asigure dotarea cu un corp de oficiali motivați și bine pregătiți.[117] La 1633, când Fulgenzio de Jesi scria Congregației *de Propaganda Fide* cu scopul de a furniza informații privitoare la situația

---

[114] *Ibidem,* p. 228.

[115] Locatelli, *De la Peña e i parrocos de Indios,* p. 84.

[116] Turchini, *La nascita del sacerdozio,* p. 255.

[117] Amplitudinea controlului asupra clerului, concretizat prin instituții represive și numeroase modalități coercitive și directive schematice, a dus la acțiuni care țînteau cu precădere pe termen lung spre un proces de moralizare (și, implicit, de civilizare), spre un proces de selecție și standardizare (altfel spus, de formare modernă/modernizare), spre un proces de separare (dar și *ex adverso* de secularizare). Acestora se adăuga o creștere a autodisciplinei și a moralității. *Ibidem,* p. 256.

catolicilor din Ungaria otomană și Transilvania, misionarul vedea soluția pentru venirea în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicilor transilvăneni în instituirea unui episcop pentru grupul compact de catolici din Secuime, în persoana unui predicator zelos, cu o viață ghidată de preceptele evanghelice ce putea servi drept exemplu și, mai presus de toate, cu sarcina fundamentală de a rezida în teritoriu.[118] Premisele acelui sistem particular care în Europa catolică seicentescă aveau să permită ierarhiilor ecleziastice combaterea „deviațiilor" religioase, constând în subordonarea forului intern celui extern erau deja în vigoare: confesiunea ca și cheie, ca și cale de acces la conștiințele laicilor, dar și ca instrument de control capilar prin intermediul căruia să fie supravegheate comportamentele morale ale populației, cu o atenție sporită față de sfera conjugală.[119]

Dar și aici Europa septentrională și orientală au ocupat o poziție particulară, deoarece cea mai mare parte a *dubia circa sacramenta* (înțelese în sensul unor cereri privind clarificarea unor problematici punctuale) provenind din așa-numitele *terre di missione* aveau în vedere alte sacramente, cu o inegalabilă preponderență de *dubia* asupra căsătoriei: solicitările referitoare la dispensele matrimoniale și, mai presus de toate, îndoielile privind amplitudinea facultăților deținute de episcopi și misionari în materie de dispense matrimoniale umpleau o serie de volume de documente conservate în arhivele romane ale organismelor curiale. Cu referire strictă la sacramentul penitenței, dubiile proveneau preponderent din Italia și din Europa septentrională și orientală, la fel ca din Orientul Apropiat: Franța, Austria, Egipt, Berberia, Alep, Rutenia, Moldova, Bosnia, Smirna, Constantinopol, Siria, Palestina.[120].

În acest punct al argumentației este important de punctat faptul că administrarea penitenței a jucat un rol fundamental în lucrarea de evanghelizare nu atât în primele faze ale activității misionare, cât mai ales în momentul în care s-a considerat necesar să se procedeze la lupta

---

[118] Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 133 (1633), p. 454.
[119] Broggio, *Le congregazioni romane,* p. 165.
[120] *Ibidem,* p. 168.

împotriva persistenței practicilor locale. O atenție sporită lesne de înțeles dacă este să ne gândim la cât de complex era modul în care venea prezentată misionarilor catolici sarcina de a transmite populației din teritoriile de misionariat ideea de păcat și de a explica în limbile vernaculare concepte doctrinare și morale care nu erau familiare universului mental și cultural al *corpus*-ului de credincioși.[121]

Pentru credincioșii Evului Mediu, religia a reprezentat mult mai mult decât un ansamblu de practici ritualice ca set de credințe; sub cupola termenului de „religie" intrau manifestări precum sărbătoarea și postul în zilele prescrise; participarea la slujbele religioase; recitarea rugăciunilor într-o limbă puțin înțeleasă de credincioșii de rând (limba latină); pelerinajele la locurile sfinte, unde se ofereau sacrificii sfinților recunoscuți pentru miracolele lor.[122] Acestea aveau meritul lor, conform teologilor, doar dacă erau raportate la un cadru devoțional adecvat; în realitate, preoții și laicii le atribuiau o eficacitate și o relevanță la fel de mare precum transubstanțierea, momentul din Liturghie în care pâinea și vinul erau transformate în Trupul și Sângele lui Iisus. Semnul crucii, amuletele conținând cuvinte din Evanghelii, imagini ale sfinților erau tot atâtea modalități prin care laicii își asigurau protecția împotriva forțelor răului, a bolilor, a accidentelor, a războaielor sau a foametei.[123]

În Europa medievală, credincioșii de rând aveau puține cunoștințe legate de aspectele doctrinare ale Bisericii din care făceau parte, ca urmare a faptului că nu primeau o instrucție religioasă formală și că preoții predicau rar. Este vorba în fond despre o „ignoranță", dar care nu conta într-o lume în care toți indivizii erau catolici. Problema „ignoranței", altfel spus a absenței pregătirii laicatului în principalele chestiuni de credință a început să conteze după divizarea Europei în „confesiuni" concurente, fiecare propunând un adevăr de credință. Existența alternativelor a creat așadar o presiune asupra *corpus*-ului de credincioși, puși în situația de a se

---

[121] Broggio, *Le congregazioni romane*, pp. 161-162.
[122] Kaplan, *Divided by Faith*, p. 30.
[123] *Ibidem*.

pregăti, de a se informa și de a fi mult mai conștienți de propriile convingeri. Necesitatea instruirii, a educației laicatului a fost o constantă nu doar a reformatorilor protestanți, ci și a reformatorilor catolici, care au subliniat importanța interiorizării învățăturilor Bisericii de către membrii săi.[124] Religia propriu-zisă ajungea să semnifice atașamentul față de un crez bine definit, precum și o viață trăită în concordanță cu acesta. Enunțarea unor asemenea obiective, a unor standarde atât de ridicate a fost facilă pentru Biserici; implementarea lor, traducerea lor în practică a necesitat decenii, dacă nu chiar secole de efort susținut. Bisericile confesionale ale epocii premoderne au demarat campanii pedagogice masive, conduse prin intermediul predicației, al educației, al propagandei tipărite, al disciplinării sociale și al reinvestirii cu semnificații a ritualurilor și practicilor religioase tradiționale.[125]

Reconstituirea Creștinătății secolului al XVII-lea se poate face prin apelul la instrucțiunile date misionarilor catolici activi în teritoriu, cu toate că au fost de factură spirituală, la relatările misionare, deși au fost elogiative, la predicile misionare, deși uneori puteau părea niște stereotipuri.[126] Metodele în vogă în cadrul Bisericii romane au fost preponderent cele ale misiunii catehetice, care punea accentul pe necesitatea de a oferi poporului o instrucție elementară, subliniind exigența unei prezențe îndelungate a misionarilor într-un anumit loc, respectiv cele ale misiunii penitențiale, care insista îndeosebi asupra necesității de a oferi poporului elemente spectaculoase.[127]Mijloacele de intervenție ale misionarilor catolici constituiau, de fapt, rezultatul mai mult decât complex al unei strategii pastorale care genera o practică inovatoare, înrădăcinându-și propriile forțe în experimentarea continuă și în

---

[124] *Ibidem*, pp. 30-31.

[125] *Ibidem*, p. 31.

[126] Delumeau, *Cristianità*, p. 183.

[127] „Scenografia”, apelând la diferite ceremonii penitențiale, prevedea utilizarea tonalităților diferite, pregătind tratarea temei morții, a crucii, a coroanei de spini. Aceste elemente „negative” deschideau cea de-a doua parte a misiunii care punea problema temei gloriei și a bucuriei, menite să pregătească poporul pentru renașterea interioară și purificarea sufletului. Gentili, Regazzoni, *La spiritualità*, p. 304; Bonora, *La Controriforma*, p. 85.

capacitatea de a elabora modele dotate cu autonomie, pe deplin originale.[128] Numărului redus de misionari trimiși în teritoriu le era dată sarcina de a readuce în cadrul Bisericii populația locală, consolidându-i în credință prin intermediul cunoașterii elementare a doctrinei, al reformării comportamentelor și al insuflării unui zel și a unei devoțiuni menite să-i facă abili să persevereze în viața ghidată de preceptele evanghelice. La început, se proceda la fel și în cazul „urgenței" „eretice", dar treptat se opera asupra „ignoranței religioase", identificată mai ales în imoralitatea comportamentelor.[129] Problematica privea îndeosebi un ordin religios, acela al franciscanilor: un corp adevărat, propriu-zis de specialiști în exercițiul predicației penitențiale și, prin urmare, în practica administrării sacramentelor.[130]

Nu este de neglijat faptul că pe parcursul secolului al XVII-lea, ordinele religioase catolice au intrat în conflict cu Curia romană și cu autoritățile sale instalate formal în diferitele oficii.[131] Cu toate acestea, au existat alți factori care au jucat un rol important în ecuația *reconquistei* catolice în Europa Centrală și Răsăriteană în epoca post-tridentină: politicile adunărilor provinciale, deciziile autorității centrale, respectiv climatul de conflict religios, toate acestea putând oferi parțial o explicație satisfăcătoare pentru modul în care misionarii catolici, deși au pretins formal că erau slujitori obedienți ai suveranului pontif, nu au fost întotdeauna traducători fideli ai deciziilor pontificale.[132] Călugării au reprezentat o forță relativ independentă care s-a bucurat de un adevărat respect din partea Curiei romane, atâta timp cât aceștia respectau și urmau în activitatea lor de apostolat învățăturile „ortodoxe" și o oarecare disciplină politico-religioasă.[133]

---

[128] Majorana, *Missionarius/Concionator,* p. 807.
[129] *Ibidem.*
[130] Prosperi, *L'inquisitore come confessore,* p. 206.
[131] Parma, *Bishops are not Necessary for Reform*, p. 181.
[132] *Ibidem.*
[133] *Ibidem.*

Ordinele religioase catolice au formulat/elaborat numeroase strategii (de comunicare, de pacificare, de stimulare a devoțiunii, de disciplinare) pentru a maximiza efortul misionar în funcție de particularitățile identității lor: mijloacele de comunicare aflate la dispoziția misionarilor catolici erau variate și utilizate eclectic. Oprindu-se asupra mijloacelor de comunicare aflate la dispoziția franciscanilor, Martin Elbel consideră că acestea au înglobat două dimensiuni fundamentale, dar contrastante: tradițiile moștenite și identitatea ordinului cu o focusare netă asupra cultului sfinților și asupra naturii confreriilor, iar pe de altă parte, necesitatea de adaptare la condițiile particulare ale misiunii.[134] Franciscanii puteau conta așadar pe modelul pastoral forjat de însuși fondatorul ordinului în secolul al XIII-lea, aceștia dispunând de o bogată tradiție misionară nu doar în rândul „infidelilor", în Africa septentrională, în Orientul Mijlociu și Extrem, dar și printre *conversos* de origine ebraică și islamică (*marrani, moriscos*), respectiv printre înșiși credincioșii catolici.[135] Metoda pentru care au optat de la bun început franciscanii a fost una diametral opusă de ceea ce ar fi presupus revirimentul Bisericii romane: atitudinea aleasă de *religiosi*-ifranciscani nu a fost nicidecum impunerea violentă, ci dialogul.

Strategiile/tehnicile de comunicare pentru care au optat minoriții în secolul al XVII-lea au inclus în principal tiparul, oralitatea, imageria sub forma gravurilor, picturilor și sculpturilor, respectiv muzica și teatrul, elemente de care aceștia s-au servit în administrarea sacramentelor, în organizarea ceremoniilor religioase, în oficierea riturilor de trecere, în realizarea exorcizărilor etc.[136]

---

[134] Martin Elbel, "On the Side of the Angels: Franciscan Communication Strategies in Early Modern Bohemia", în *Religion and Cultural Exchange,* p. 339.

[135] Broggio, *Evangelizzazione e missione,* p. 175.

[136] *De ministeriis patrum. Quavis die Dominica et festo ab eorum uno concio habetur. Alter (si adest) quod quidem rarum est, quin alio excurrere debeat, confessiones interea audit. Altero canente sacrum, et post hoc concionem incipiente. Solemnes caerimonias ecclesiae festis Christi domini more parochiali peragunt, sicut et in aliis festis. Sepeliunt, baptizant, copulant, introducunt, exorcizant, et reliqua sacramenta administrant. Monumenta comitialia regni Transsylvaniae,* vol. XV, p. 485.

Misionarii catolici au folosit pretutindeni posibilitățile oferite de cuvântul tipărit, Congregația *de Propaganda Fide* conștientizând posibilitățile tiparului pe care mizau oponenții săi, protestanții. Un mic manual tipărit putea să se răspândească și să aibă un impact mult mai mare decât predica unui misionar. Dacă ne referim la Europa Occidentală, distribuirea liberă a documentelor cu caracter religios și pamfletele era indispensabilă pentru activitatea oricărui misionar catolic și era la fel de importantă precum predicația sau procesiunile religioase.[137] În acest spațiu, respingerea scrisă a ideilor eretice reprezenta o armă importantă în arsenalul Contrareformei și al reînnoirii catolice. Comparativ cu spațiul Europei occidentale, în Europa Central-răsăriteană era mult mai dificil pentru misionari să-și bazeze activitatea de apostolat pe cuvântul scris și pe cărți. În Ungaria otomană și, îndeosebi în Transilvania, tiparul a jucat un rol mai puțin important în propaganda catolică, dat fiind gradul mare de analfabetism (dezbaterile teologice scrise dintre preoții catolici și pastorii protestanți erau limitate la un public educat, mic ca număr) al populației și numărul mare de limbi în circulație (maghiară, germană, croată, sârbă, slovacă, slovenă, română, ucraineană, turcă), misionarii percepând aceste teritorii ca un adevărat Babel.[138]

Deși într-o măsură mai redusă decât în alte părți letrizate ale Europei occidentale, cărțile au rămas importante arme în lupta împotriva „ereticilor" și „schismaticilor", misionarii mizând rareori pe conținutul acestora în disputele cu protestanții sau musulmanii.[139]De cele mai multe ori, succesul misionarilor nu consta în cultura acestora, ci în modul în care reușeau să îmbine ambițiile literare și capacitățile de exorciști.[140] Ca urmare a formației lor italiene, franciscanii bosniaci solicitau Congregației *de Propaganda Fide* la anumite intervale de timp cărți, aducând cu sine în teritoriile otomane de misionariat gramatici turce, dicționare, cărți liturgice, dar și lucrări cu caracter polemic împotriva ortodocșilor și a

---

[137] Tóth, *Missionaries*, p. 90.
[138] *Ibidem*, p. 91.
[139] *Ibidem*, p. 97.
[140] *Ibidem*, p. 98.

musulmanilor.[141] Misionarii catolici pregăteau totodată manuale pentru preoții seculari și pentru laicii investiți cu funcții ecleziastice în satele lipsite de preoți consacrați (așa-numiții *licenziati*). Un misionar iezuit, Gergely Vásárhelyi, care a activat în Ungaria Habsburgă și Otomană, dar și în Transilvania, a tradus catehismul lui Petru Canisius și *Imitatio Christi* a lui Thomas de Kempis.[142] A publicat de asemenea mai multe colecții de pasaje și interpretări de texte biblice gândite pentru a fi utile preoților lipsiți de cărți.

O practică puțin cunoscută în ceea ce privește universul misiunilor catolice în Transilvania secolului al XVII-lea consta în arderea cărților considerate periculoase. Pe baza informațiilor desprinse din raportul lui Christoph Schwisy, iezuit austriac și confesor al împărătesei, Modesto de Roma, custode al Transilvaniei, împreună cu alți iezuiți activi în regiune, admiteau practica de a arde cărțile confiscate de la persoanele convertite la catolicism.[143] Misionarii catolici nu au ezitat să distrugă lucrările al căror conținut se putea dovedi periculos pentru credincioși; la 1635, Bonaventura de Genova relata Congregației despre modul în care a găsit în casele catolicilor un număr mare de cărți pline de blasfemii la adresa conciliilor, a autorității pontificale, a prelaților și a sfinților Bisericii catolice, drept pentru care nu a ezitat să le distrugă.[144] Cărțile erau într-adevăr periculoase, dar nu erau întotdeauna citite: ca urmare a gradului mare de analfabetism, numeroși creștini priveau cărțile ca pe obiecte cu puteri magice considerabile.[145] Atâta timp cât misionarii distribuiau mici bucăți de hârtie cu rugăciuni tipărite adresate diferiților sfinți împotriva bolilor și a rănilor, cărțile puteau avea o funcție similară.

---

[141] *Ibidem*, p. 101.
[142] *Ibidem*, p. 105.
[143] *Ibidem*, pp. 93-94.
[144] "Havendo anco in diverse case de Cattolici ritrovato gran quantità di libri pieni di blasfemie horendissime contra concilii, autorità pontificie, e prelati e santi religiosi, che legendoli mi mettevono horrore, li ho abbruggiati e distrutti." Idem, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 169 (1635), p. 546.
[145] Idem, *Missionaries,* pp. 107-108.

Predicația se desfășura sub semnul solicitării voinței și al intelectului, mizând pe implicarea corporală și afectivă și fiind articulată în predici propriu-zise, instruiri catehetice, predici procesionale, în segmente ulterioare legate de devoțiune, respectiv în practici de pietate. Ca urmare a oralității predicilor misionare și a disputelor religioase, nu suntem în măsură să avem informații detaliate cu privire la conținutul acestora, dar cert este faptul că misionarii activi în Ungaria otomană și Transilvania au întâmpinat numeroase dificultăți de natură lingvistică, care nu au scăpat ochiului atent al Romei contrareformatoare. Sfântul Scaun a găsit diferite soluții pentru a rezolva aceste probleme, astfel că iezuiții și paulinii maghiari puteau comunica cu maghiarii, în timp ce călugării polonezi puteau fi bine înțeleși de țăranii slovaci.[146] Misionarii franciscani din provincia Trento de la granița germano-italiană îi puteau înțelege cu siguranță pe germanii locuind pe teritoriul Ungariei, pe când franciscanii din Bosnia și Dalmația vorbeau limba croată și cunoșteau alte dialecte sud-slave.[147] Misionarii italieni priveau cu bunăvoință spre țăranii români a căror limbă părea familiară. În final, limba latină funcționa ca *lingua franca* în aceste spații de frontieră, misionarii activi în Ungaria otomană și Transilvania, cei mai mulți provenind din Italia, subliniind frecvent faptul că laicii din aceste teritorii înțelegeau limba latină.[148]

Misionarii catolici trimiși de Roma participau la dezbateri religioase în latină, la curțile nobililor locali, în castele sau în piețe. Aproape de fiecare dată predicatorii repurtau victorii răsunătoare, zdrobitoare asupra taberei adverse și înfrângerea umilitoare a protestanților, dar din moment ce din rapoartele analizate nu cunoaștem celălalt punct de vedere, trebuie să prestăm atenție sporită informațiilor conținute de relatările misionare.[149] La 1634 Francesco Leone de Modica relata Congregației despre oprirea sa în ultimul punct al Ungariei Superioare

---

[146] *Ibidem*, p. 91.
[147] *Ibidem.*
[148] *Ibidem.*
[149] *Ibidem.*

înainte de a intra în Transilvania și despre începutul activității sale de misionariat, care stătea sub semnul ascultării de confesiuni, predicației în limba latină și participării la dispute private.[150] Sigur că de cele mai multe ori, această asigurare din partea misionarilor era menită, pe termen scurt, să facă abstracție de obligația de a învăța limba maghiară, iar pe termen lung, să arate Romei relevanța și impactul activității lor de apostolat.[151] Când Fra Bonaventura de Taormina, franciscan conventual, era în misiune de-a lungul graniței Ungariei otomane, trăind la curtea nobilului transilvănean Zsigmónd Kornis, acesta a încercat să-i convertească pe maghiari prin predicație și dispute religioase, dar nu a învățat limba maghiară, predicația desfășurându-se în latină.[152] Cu toate că Taormina se plângea de necunoașterea limbii latine de către maghiari, era normal ca protestanții trăind la curtea aristocratului catolic transilvănean să pretindă neînțelegerea mesajului transmis de un misionar catolic.

Concordia socială în detrimentul urii nu putea să nu figureze în rândul atribuțiilor prioritare ale misionarilor catolici, ghidați de idealul creștin al carității.[153] Predicatorii itineranți au fost în Evul Mediu târziu printre principalii artizani ai acestui fenomen: dotați cu facultăți ample de predicare (oratorie), aceștia adăugau ministerului cuvântului și al confesiunii o importantă activitate de pacificare a conflictelor locale.[154] Izvoarele de secol XVII au insistat în mod particular asupra descrierii strategiilor de pacificare adoptate de misionarii catolici. Astfel, dușmănia sau discordia erau înainte de toate păcate publice, un contra-exemplu pentru comunitate, asemenea adulterului și concubinajului. În viziunea misionarilor catolici, păcatului public trebuia să-i corespundă o soluție publică, extrajuridică și ceremonializată, prilej al comemorării și al

---

[150] "Ha piacciuto alla voluntà divina dopo li passati pericoli consolarmi, farmi pervenire qui in Zathmar, ultimo contato dell'Ungaria Superiore, ove ho incominciato a lavorare nella vigna del Signore con l'ascoltatione di confessioni, predicatione in lingua Latina e private dispute." Idem, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 156 (1634), p. 515.

[151] Idem, *Missionaries,* p. 91.

[152] *Ibidem,* p. 92.

[153] Broggio, *Evangelizzazione e missione*, p. 224.

[154] *Ibidem*, p. 198.

edificării generale.[155]Transpunerea în viața socială a noilor reguli-care evidențiau medierea ecleziastică în toate riturile de trecere-a generat o adevărată confruntare între creștinismul oficial și familiile laicilor, fiind imperios necesar ca regulile antice să fie scoase din memorie și reduse la semne de „slăbiciune individuală”.[156] Odată ce practicile sociale tradiționale erau combătute și transformate în păcate individuale, caracterul esențial al misiunii devenea introducerea în timpul ordinar al comunității al unei suspendări jubiliare, deschizând tuturor calea spre iertare.[157]

O strategie importantă pe care au mizat misionarii catolici în epoca Contrareformei a fost reprezentată de exorcizări. În Europa modernă timpurie, practicile de exorcizare erau o parte componentă a sistemului de vindecare. După Conciliul din Trento, Curia a reiterat inițiativa lui Leo X de a produce un rit catolic unificat, iar în 1584 Grigore XIII îi cerea cardinalului Giulio Antonio Santori să compileze o asemenea codificare. Ritul cerut nu a fost niciodată făcut oficial, dar a devenit principala sursă pentru Ritul Roman din 1614, o compilație care trebuia să servească tuturor diocezelor.[158] Descriind exorcistul ideal, Ritul roman afirma necesitatea unei persoane mature, care să demonstreze un caracter solid, pietate, înțelepciune, prudență, încredere în Dumnezeu, modestie, integritate; o persoană care ar trebui să învețe propria meserie practicând (*ex usu*), probabil ca asistent pe lângă un alt exorcist și studiind manualele.[159] O importanță crescândă dobândea în acest context exorcistul, întruchipat de reprezentanți ai clerului secular sau regular,

---

[155] Există așadar nu doar motivații de factură teologică, care au determinat trecerea de la concepția generală despre caritate la preferința pentru soluțiile extrajuridice aplicate în cazul conflictelor. Intervenția autorităților publice ajungea să asume o dimensiune represivă, or misionarii catolici nu puteau permite ca imaginea lor să fie asociată cu cea a organelor juridice ordinare, civile sau ecleziastice. Moshe Sluhovsky, *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007, pp. 201, 224-225.

[156] Prosperi, *Tribunali,* p. 659.

[157] *Ibidem*, p. 677.

[158] Sluhovsky, *Believe not Every Spirit,* p. 87.

[159] *Ibidem*, p. 89.

coincizând cu confesorul sau cu păstorul spiritual-autoritate care se baza pe convingerea că forțele diabolice operau permanent în societate, în corpul și în sufletele credincioșilor. Având cunoștințe ce se aflau la intersecția dintre trei domenii (medicină, religie, magie), exorcistul asuma un rol care se suprapunea cu cel al medicului. Apelând la practici terapeutice, ritualuri magice și formule puse sub semnul întrebării, exorciștii erau personaje incomode, a căror activitate se încheia cu întărirea credințelor magico-diabolice în detrimentul luptei Bisericii de a eradica „superstițiile”.[160]

Misionarii catolici, inchizitorii și episcopii considerau demonii și vrăjitoarele responsabile pentru conservarea și perpetuarea practicilor heterodoxe, drept pentru care nu admiteau eșecul în a substitui practicile și credințele indigene, autohtone cu „ortodoxia” tridentină regularizatoare, ci mai degrabă portretizau activitățile lor reformatoare ca „războaie sfinte” împotriva forțelor răului purtate pe un câmp de luptă sacru.[161] La 1629 franciscanul Paolo Papich scria Congregației *de Propaganda Fide* despre modul în care divinitatea făcuse adevărate miracole prin mâinile servitorului său, în mod particular, scoaterea diavolilor prin oficierea ceremoniilor și prin predicație.[162] La 1640, Andrea Scalimoli de Castellana relata Congregației faptul că ajungând la o distanță de 30 de leghe de granițele Transilvaniei, la curtea nobilului Péter Melith de Briber, l-a vindecat pe acesta după ce timp de 12 ani a fost chinuit de o boală; vindecarea miraculoasă s-a făcut prin atingerea de crucea pe care misionarul o avea în relicvariul său și prin administrarea sacramentelor.[163] În acest caz, observăm că persoana nu era posedată, ci

---

[160] Bonora, *La Controriforma*, p. 95.

[161] D'Agostino, *Orthodoxy or Decorum?*, p. 709.

[162] "Ma mi piacerebbe che d'altri vi fusse detto quante gratie, anzi miracoli habbia Iddio mostrato per mani di questo ingrato servo suo di modo che alle celebrationi o vero alle prediche fatte in tante persone vi scuoprivano diavoli, poi con l'aiuto divino et la fatiga nostra ci liberavano". Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 80 (1629), p. 292.

[163] "Fui mandato sin alli confini di Transilvania per 30 leghe distante all'illustrissimo signore Pietro Melith de Briber, vecchio decano di Cattolici d'Vngaria et offitiale imperiale della

suferea de o boală, boala devenind un semn al păcatului și un indicator al prezenței demonice, iar eliberarea făcându-se prin intermediul misionarului.[164]Dintr-o notă a Congregației *de Propaganda Fide* conținută în răspunsul dat lui Giovanni Battista de Fiorentino, prefect apostolic în Ungaria și Transilvania, aflăm că Francesco Leone de Modica a făcut o exorcizare unei femei, care s-a soldat cu spargerea ferestrelor bisericii în care a avut loc evenimentul și care era întărită de mărturiile mai multor persoane.[165]

Exceptând oralitatea, o altă strategie menită să răspundă condițiilor particulare ale unui teritoriu multi-etnic și multi-confesional cum a fost cel al Ungariei otomane și al Transilvaniei secolului al XVII-lea era reprezentată de propaganda vizuală. Cu toate că cel mai popular element care asigura comunicarea între cler/ordinele călugărești și laicat rămânea cuvântul (predicile, predicația), transmiterea modelelor devoționale, a idealurilor de viață creștină, precum și ghidarea vieții religioase a credincioșilor au fost completate prin intermediul elementelor vizuale. În această regiune multi-etnică și multi-confesională în care erau în uz aproximativ nouă limbi, numeroși laici nu puteau înțelege predicile misionarilor catolici, în timp ce posibilitățile propagandei scrise erau serios limitate de gradul mare de analfabetism. Pentru a transmite un mesaj populației laice din Ungaria otomană și Transilvania, propaganda vizuală-imagini, sculpturi, ceremonii, procesiuni-atât de importantă în

---

principal fortezza e militia di questo regno, socero di detto barone. Il quale essendo stato da me exorcizato per molti giorni, mentre malemente travagliava con una infermità venefica tenuta 12 anni, già per gratia di Dio in virtù della santissima croce che ho nel mio reliquiario, che gli posi di sopra, è stato liberato, et havendoli ministrato li santissimi sacramenti col mio secretario". *Ibidem,* vol. II, doc. 401 (1640), p. 1161.

[164] "Havendo sanato dopo molti esorcismi l'illustrissimo Pietro Melith de Briber, capitan Cattolico della principal arce d'Vngaria, consigliero di Sua Maestà Cesarea etc., d'una infirmità malefica che dodeci anni l'ha tenuto privo della sanità corporale con la virtù della santissima croce, che col mio reliquiario l'ho posto di sopra". *Ibidem,* doc. 402 (1640), p. 1164.

[165] *Ibidem,* vol. I, doc. 226 (1636), p. 707.

întregul univers catolic al epocii Contrareformei, au devenit cu atât mai relevante în cazul catolicismului de frontieră, misionarii înțelegând rolul decisiv al elementelor vizuale în convingerea *corpus*-ului de credincioși.[166] Numeroase obiecte care erau banale în Italia erau percepute ca rarități în Ungaria otomană și Transilvania, fiind admirate ca atare.

Deși laicii puteau admira sculpturile și picturile în bisericile de misiune de la o oarecare distanță, exista posibilitatea de a-și însuși alte obiecte ale propagandei vizuale. În timpul deplasării presupuse de activitatea de apostolat în orașe și sate, misionarii aveau grijă să distribuie cantități masive de astfel de materiale, în mod particular imagini de dimensiuni mici și medalioane cu Fecioara și sfinții. Unul dintre obiectele devoționale preferate îl reprezenta *Agnus Dei,* un medalion de ceară redându-l pe Iisus sub forma „mielului lui Dumnezeu", confecționat dintr-o lumânare de la biserica San Giovanni in Laterano (Roma) și binecuvântată de însuși suveranul pontif.[167] Aceste medalioane nu aveau doar o semnificație religioasă, ci erau investite și cu puteri taumaturgice, ceea ce nu făcea decât să le sporească autoritatea și veridicitatea. Potrivit opiniei lui István György Tóth, medalioanele *Agnus Dei* s-au dovedit eficiente în lupta împotriva falșilor preoți din satele situate în vecinătatea Timișoarei.[168] În absența preoților catolici consacrați, auto-intitulații „sfinți ai locului" și-au asumat prerogative spirituale, dar atingând *Agnus Dei* distribuite de misionarii catolici, au renunțat să mai predice, fiind tulburați de viziuni.[169] Pe de altă parte, obiectele devoționale au servit conservării memoriei misiunii după ce predicatorii părăseau teritoriile de misionariat, reprezentând un semn distinctiv al catolicismului, o marcă a identității și a culturii materiale catolice într-un teritoriu cu o prezență protestantă sau ortodoxă masivă.

---

166 Idem, *Missionaries,* p. 94.
167 *Ibidem,* p. 95.
168 *Ibidem,* p. 96.
169 *Ibidem.*

Stimularea devoțiunii laice avea însă nevoie de obiecte de cult, dat fiind faptul că misionarii catolici încercau să dezrădăcineze aspectele superstițioase ale religiei populare, dar să mențină în același timp un ansamblu de remedii ecleziastice aprobate pentru a răspunde necesităților materiale și psihologice ale credincioșilor.[170] În particular, predicatorii aveau la dispoziție un larg repertoriu de obiecte sacre: obiecte materiale, precum apă binecuvântată, relicve sau crucifixe, care puteau fi invocate ritual în scopul vindecării de diferite boli sau în scopul exorcizării. *Stricto sensu* aceste elemente nu aveau eficacitate în sine, ci erau investite cu puteri taumaturgice doar în momentul în care se foloseau în context liturgic și doar prin invocarea grației divine.[171] Dar distincția dintre uzul corect și incorect al acestor obiecte de cult nu era una destul de clară, astfel că preoții tolerau și încurajau utilizarea incorectă a obiectelor binecuvântate, mai ales în condițiile presiunii exercitate de *corpus*-ul de credincioși. Reformatorii catolici erau perfect conștienți de faptul că autoritatea de a soluționa problemele vieții cotidiene îi investea cu o capacitate de control asupra laicatului care nu putea fi în niciun caz asigurată doar prin intermediul predicilor. De aceea, miniștrii catolici au procedat la distribuirea către laici a apei binecuvântate, a statuetelor și a micilor tipărituri conținând imagini ale sfinților, convinși de faptul că aceste obiecte aveau să asigure protecția caselor lor.[172]

Arta a fost pusă în slujba decodificării și accesibilizării mesajului teologic prin apelul la imagine și la transmiterea sa către credincioși, dar în același timp a fost menită să medieze raportarea credincioșilor la reprezentările religioase, respectiv stabilirea unei relații active între imagine și privitor.[173] Generalizarea utilizării imaginilor devoționale

---

[170] MacCulloch, *Protestantism*, p. 711.

[171] *Ibidem*.

[172] *Ibidem*.

[173] În Evul Mediu târziu, pietatea este sinonimă cu experiența vizuală a *corpus*-ului de credincioși, arta fiind pusă așadar în slujba constructului și a sentimentului religios.

poate fi plasată fără îndoială pe fundalul apariției și activității ordinelor mendicante. Promovând un apostolat activ în rândul laicatului și plasând rugăciunea privată și experiența individuală a credinței (meditație) în contextul mai larg al preocupării pentru salvarea sufletului, franciscanii și dominicanii au pus bazele unei noi spiritualități care avea să apeleze în permanență la imagine. Relevant în acest sens este faptul că mendicanții au utilizat cu succes două metode de propovăduire, de răspândire a adevărurilor de credință: predicația și teatrul; or, cele două mijloace

---

Eugene Honée distinge patru funcții importante ale reprezentărilor religioase medievale: 1. decorativă (utilizarea imaginilor în definirea spațiului sacru); 2. didactică/instructivă (apelul la reprezentări din *Passio Christi*, viața Fecioarei, viețile sfinților pentru a explica aspectele elementare ale adevărurilor de credință celor care nu știau să citească); 3. devoțională/interpelativă (venerarea imaginilor în spații publice și private ca dovadă a faptului că onoarea/atașamentul față de imagine este transferat prototipului reprezentat); 4. mnemonică/comemorativă (rememorarea de către privitor a scenelor redate, respectiv îndemnul de a imita virtuțile sfinților reprezentați). În același timp, Honée definește conceptul de „imagine devoțională”, prin aceasta înțelegându-se acea reprezentare care joacă un rol important în pietatea privată, fiind folosită deopotrivă pentru a venera și invoca pe Hristos, pe Fecioara și pe sfinți, dar și pentru a medita asupra misterelor credinței sau asupra principalelor momente din istoria mântuirii. Analizând rolul imaginii devoționale în perioada secolelor XV-XVI, precum și relația care se stabilește între pietate și percepție în epoca Reformei, Bob Scribner subliniază faptul că investirea imaginilor devoționale cu valențe emoționale/afective și apotropaice de către laicat se produce în contextul înțelegerii pietății ca o „cale de a vedea”, ca un mijloc vizual. Relevant în acest sens este faptul că liturghia medievală are la bază o imagerie complexă (scene din viața lui Iisus și a Fecioarei, reprezentări de sfinți, limbajul corporal al rugăciunii), după cum sărbătorile din timpul anului sunt celebrate printr-o „liturghie dramatizată”, imaginile fiind menite să contribuie la rememorarea și retrăirea evenimentelor din istoria sacră. Din acest punct de vedere, Scribner asociază imaginilor devoționale medievale trei trăsături fundamentale: potență (prezența unei puteri sacre sau a unei virtuți), participare (stabilirea unei relații active cu privitorul sub forma unui răspuns la devoțiunea oferită de credincios), respective personalitate (crearea cadrului de manifestare a sfinților reprezentați). Diana-Maria Dăian, „Iconografia de inspirație mendicantă-expresie a exigențelor devoționale ale laicatului transilvănean (secolele XV-XVI)”, în Anamaria Macavei, Roxana-Dorina Pop (coord.), *Imaginea în istorie. Tipologii în societatea de ieri și de azi*, Cluj-Napoca, 2014, pp. 77-92; vezi și Eugene Honée, “Image and Imagination in the Medieval Culture of Prayer: A Historical Perspective”, în Henk van Os (ed.), *TheArt of Devotion in the Late Middle Ages in Europe 1300-1500*, Merrel Holberton, London, 1994, pp. 157-159; Bob Scribner, “Popular Piety and Modes of Visual Perception in Late Medieval and Reformation Germany”, în *The Journal of Religious History*, 15/4 (1989), pp. 113-115.

presupuneau o raportare constantă la imagine ca element ce atrăgea atenția comunității de credincioși asupra unui moment, stimulând implicarea activă a laicatului. De asemenea, fie că facem referire la cărțile de rugăciuni ale laicatului, acele miniaturi iluminate care pot fi considerate adevărate accesorii devoționale și care ajută credincioșii să mediteze, fie că apelăm la micile picturi de tipul dipticelor sau tripticelor prezente în casele laicilor, reprezentările religioase au fost integrate în exercițiile spirituale, devenind importante instrumente ale devoțiunii. Ordinele de călugări cerșetori au stat așadar la baza unei mișcări care și-a dovedit importanța din punct de vedere social și cultural: constituirea familiei ca nucleu într-un loc specific de rezidență, recuperarea casei ca centru de cucernicie individuală și familială (imagini pioase, colțuri dedicate rugăciunii), respectiv de sanctificare a vieții cotidiene prin dialogul cu credincioșii.

Imaginile, ceremoniile și procesiunile atât de importante în lumea Contrareformei și-au probat o dată în plus rolul decisiv în stabilirea unei interacțiuni cu o populație preponderent analfabetă.[174] Ordinul franciscan a comunicat intens cu *milieu*-ul său, imaginile, tipăriturile, predicile și ceremoniile fiind tot atâtea strategii de comunicare misionare aflate în raport de complementaritate, țintind în același timp spre formularea unei identități culturale franciscane elaborate. Nevoile practicii misionare și fixarea convertirilor prin edificii ecleziastice trebuiau dublate de un mesaj religios imaginativ și sensibil, cu finalități eficiente în practica devoțională a laicilor.[175] Imaginea religioasă, generată de ceea ce istoricii au denumit *Biblia picta,* a susținut și a consolidat ofensiva misionară într-o epocă în care Reforma catolică, prin prisma unui program iconografic, artistic, de factură barocă, a contraatacat „erezia” luterană și a personificat lupta victorioasă a catolicismului împotriva „ereziei”.[176]

---

[174] Tóth, *Missionaries*, p. 93.
[175] Radosav, *Cultură și umanism,* p. 79.
[176] *Ibidem.*

O cercetare axată pe mărturiile materiale și vizuale ale bisericilor luterane din Transilvania este în măsură să probeze faptul că altarele nu au fost eliminate complet din bisericile parohiale situate în Principatul transilvan în ciuda succesului Reformei protestante. Cu toate că cea mai mare parte a altarelor secundare a căzut victimă incidentelor iconoclaste sau a fost îndepărtată sistematic ca urmare a inițiativelor urbane, altarul principal a continuat să ocupe poziția sa consacrată, în corul bisericii.[177] Maria Crăciun este de părere că păstrarea altarului în bisericile luterane din Transilvania poate fi explicată fie prin prisma poziției asumate de reformatorii spațiului german, fie prin apelul la atitudinea clerului local.[178] Impulsul contradictoriu venit din partea lui Martin Luther, reformatorul susținând în diferite momente substituirea altarului cu o masă de comuniune, dar și conservarea altarului cu decorația sa specifică (retablul) a favorizat menținerea ansamblului de elemente tradiționale în bisericile luterane din spațiul german. Deși problematica altarului a fost doar indirect menționată în ordonanțele ecleziastice transilvănene, aceasta pare să fi constituit obiectul unor importante dezbateri, din moment ce sinodul din 1565 se exprima în favoarea altarului din piatră în detrimentul mesei de comuniune din lemn, fiind invocată tradiția biblică pentru a argumenta o asemenea preferință.[179] În acest context, se pare că și elevația ostiei continua să fie practicată: pe de o parte, în ciuda faptului că idolatria trebuia evitată cu orice preț, ostia era arătată laicilor; pe de altă parte, poziția preotului (întors spre altar în timp ce celebra sacramentul) sugera indirect elevația sa. Dacă păstrarea altarului în poziție centrală în interiorul spațiului ecleziastic luteran era un lucru curios, cu atât mai provocatoare se dovedea a fi decorația sa; de la bun început, retablul a reprezentat „vocea” altarului, capabil de a transmite

---

[177] Maria Crăciun, “*Non in mensis ligneis, sed in altaribus administratam esse coenam domini.* L’altare nelle chiese luterane della Transilvania nella prima età moderna”, în Ioan-Aurel Pop, Ovidiu Ghitta, Ioan Bolovan, Ana Victoria Sima (ed.), *Dal cuore dell’Europa. Omaggio al professor Cesare Alzati per il compimento dei 70 anni*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, p. 210.

[178] *Ibidem*, p. 211.

[179] *Ibidem*.

mesaje referitoare la doctrina și practica devoțională și având un rol decisiv în comunicarea religioasă.[180]

Sub stricta supraveghere a clerului, retablurile luterane trebuiau percepute ca parte componentă a artei protestante ce nu putea deveni obiect al gesturilor idolatre. Dacă în cazul retablurilor medievale acest proces se traducea printr-o adaptare a reprezentărilor religioase la noul context luteran (îndepărtarea statuilor din scrinuri, din nișe și din predela de tip sarcofag, reelaborarea picturilor, introducerea inscripțiilor), în cazul artefactelor produse în prima perioadă a epocii moderne, erau necesare noi compoziții-scene din Patimile lui Iisus, portrete ale apostolilor (Veseud, Jidvei) și un nou vocabular vizual de inspirație eminamente cristocentrică care să sublinieze importanța acordată cuvântului și legitimității scripturistice (Dobârca-1629; Agnita-1650; Meșendorf-1653; Tălmaciu; Hălchiu).[181] Luteranismul a limitat așadar forța imaginarului în materie de credință prin acțiunea disciplinatoare a principiului *sola scriptura* asupra fanteziei religioase tradiționale. Valerio Marchetti este de părere că pe parcursul epocii moderne Biserica luterană a elaborat nu doar o adevărată și proprie „teologie fără entuziasm”, adică fundamentată exclusiv pe cuvântul scris și confirmat de evenimentele din istoria creștină, dar a și construit o știință divină lipsită de sentiment și de imaginație.[182] În acest sistem, exaltarea „inimii” și a „minții” era lăsată, spre deosebire de ceea ce se petrece în alte culturi ale creștinismului, în seama poeziei care începea să prindă contur în afara Bisericii.

Liturghia a rămas cea mai importantă ceremonie religioasă; petrecându-se regular, missa reprezenta ritualul central al tuturor sărbătorilor importante, devenind totodată și o parte esențială a pietății procesionale și de pelerinaj. Liturghia constituia de departe cel mai vizibil

---

[180] *Ibidem*, p. 214.
[181] *Ibidem*.
[182] Valerio Marchetti, “Controllo e disciplinamento dell’immaginazione religiosa nella Chiesa evanghelica tedesca”, în *Disciplina dell’anima*, pp. 299-300.

sacrament al Bisericii ca și componentă vitală a cultului Euharistiei, marcă a identității catolice.[183] În spatele exigenței pentru missele regulare se aflau elemente importante ale catolicismului popular, precum sentimentul unor beneficii spirituale în a participa la elevația ostiei pentru individ, respectiv credința în valoarea Liturghiei pentru unitatea și salvarea comunității.[184] Cu toate că odată cu Conciliul tridentin s-a încercat o eliminare a practicilor medievale, în mod particular, practica de a vinde noi misse sau cererea de ajutoare pentru oficierea slujbelor, dezvoltate din credința populară că participarea la slujbă ducea direct spre salvare, este la fel de adevărat că nu doar decretele conciliare tridentine, ci și noile ordine religioase și clerul catolic au respins teologia euharistică protestantă mult mai încărcată de simboluri și au continuat să sublinieze misterul și puterea transubstanțierii și a Euharistiei. Aceasta însemna că tradițiile populare și mesajul clerical erau menite să consolideze centralitatea Euharistiei în practica catolică.[185]

Unii misionari catolici au început să se gândească la ce anume ar fi indispensabil pentru a-i lega pe creștini de rugăciunile cele mai importante propuse de Biserica romană. Conciliul tridentin atribuise sacrificiului liturgic un rol central în religiozitatea catolică, dar puțini credincioși asistau demn la jertfa cristică: slujba era obligatorie pentru toți, dar creștinii aveau o singură datorie-prezența.[186] Din cauza duratei sale și a limbii în care se celebra, liturghia risca să nu poată fi urmărită de credincioșii care nu erau obișnuiți cu concentrarea spirituală. De aceea, trebuia să fie acompaniată de comentarii bogate în imagini; descrisă astfel, slujba trebuia să-l conducă pe creștin înspre viața trăită împreună

[183] Forster, *Catholic Revival,* p. 124.

[184] *Ibidem.*

[185] "Quivi si faceva assai frutto, perché con il viver religioso, celebrar delle messe et predicare sempre si converteva qualcheduno della corte di quel signore." Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1793.

[186] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 182.

cu Salvatorul său, fiecare gest și fiecare cuvânt având o valoare precisă și un sens exact.[187]

Era necesar ca spiritul să nu fie lăsat să „evadeze", astfel că cei mai mulți misionari catolici au încercat să facă să corespundă fiecărui act, fiecărui gest o imagine precisă, începând cu gestul esențial al Sfintei Cruci. Timpul, spațiul, gesturile, cuvintele pronunțate dobândeau un caracter sacru. Exigența pietății ducea la seriozitatea vieții creștine în totalitatea sa care nu putea fi, în întregul său, decât imitarea lui Iisus. Exista așadar o linie directoare care, de la imaginația controlată ajungea la capacitatea de analiză, aplicată conștiinței de sine pentru a-l transforma pe credincios într-un „om interior".[188] Departe de a fi superficială și frivolă, pietatea barocă apărea ca și concretizarea celebrului și austerului pasaj scripturistic „Bateți și vi se va deschide" (*costringili ad entrare*) prin intermediul imaginilor implicate și a efectului lor asupra imaginației umane.[189]

Adam Darlage este de părere că nicio altă practică rituală nu a avut o importanță mai mare pentru formarea identității catolice în perioada de după Reforma protestantă ca Euharistia.[190] Aspectele specifice implicate de Euharistie erau în măsură să faciliteze recunoașterea persoanelor care aparțineau vechii Biserici.[191] Cercetări recente asupra activității desfășurate de clerul catolic în epoca Contrareformei au demonstrat modul în care clerul local și episcopii au avut un rol esențial în stimularea pietății în rândul *fedeli*-lor prin receptarea și venerarea Euharistiei *sub una specie*:

---

[187] Idem, *L'Europa dei devoti*, pp. 49-50.

[188] *Ibidem*, p. 52.

[189] *Ibidem*, p. 51.

[190] Adam Darlage, "The Feast of *Corpus Christi* in Mikulov, Moravia: Strategies of Roman Catholic Counter-Reform (1579-86)", în *The Catholic Historical Review*, vol. 96, nr. 4 (2010), p. 651.

[191] „Euharistia a reunit valorile și prioritățile (catolice), a exprimat propriul *Weltanschaung.* În același timp, a furnizat o regulă comportamentală simplă: cei care nu îngenuncheau în timpul unei procesiuni cu ocazia *Corpus Christi* sau cei care insistau să li se administreze comuniunea sub ambele specii erau ușor de recunoscut, de temut și nu în ultimul rând, de urât". Marvin O'Connell, *The Counter Reformation,* New York, 1974, pp. 122-123.

dacă ordinea, locurile ocupate de elita locală în apropierea ostiei în timpul procesiunilor cu ocazia sărbătorii *Corpus Christi* erau un mijloc de a consolida structurile locale de putere atât în orașe, cât și în sate, ceremoniile puteau acționa ca și catalizator al violenței rituale și fizice între catolici și non-catolici în teritoriile definite de pluralism confesional.[192]

Cultul față de *Passio Christi* a ocupat de la bun început un loc important în spiritualitatea franciscană, rămânând un element important în activitatea misionară. Devoțiunea putea fi explicată prin faptul că Fiii spirituali ai Sfântului Francisc fuseseră administratorii Sfântului Mormânt și al altor locuri sacre din Țara Sfântă. Legată inițial de locuri menite să imite Sfântul Mormânt sau Calvarul, acesta s-a dezvoltat ulterior într-o nouă formă de pietate, probabil contribuția cea mai semnificativă a franciscanilor în sfera vieții religioase a epocii moderne timpurii: Calea Crucii (*Via Crucis*).[193] Calea Crucii consta în mai multe popasuri ce intenționau să reconstituie *Via Dolorosa,* adică drumul parcurs de Iisus de la casa lui Pilat la Golgota. Stațiile aveau să constituie un cadru de referință pentru devoțiuni cu ocazia zilelor de vineri, îndeosebi în timpul posturilor și, desigur, în Vinerea Mare. Comunitățile de credincioși treceau de la o stație la alta, recitând rugăciuni și cântând imnuri. *Via Crucis* era obiectul unui pelerinaj virtual, îmbinând simplitatea cu o oarecare exclusivitate.[194]

Rugăciunea și practica semnului crucii erau de asemenea promovate, având ca bază credința profundă că puteau constitui o

---

[192] A se vedea Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, New York, 1991; Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence", în *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays by Natalie Zemon Davis,* Stanford, 1975, pp. 152-187.

[193] Elbel, *On the Side of the Angels,* pp. 355-356.

[194] Caracterul exclusiv al devoțiunii era dat de centralitatea evenimentelor din istoria salvării cu care era relaționat și de faptul că nicio altă formă de devoțiune nu făcea obiectul unui număr atât de mare de indulgențe. Se credea că această formă de devoțiune își avea originile în Antichitatea creștină, manualele franciscane subliniind faptul că primul pelerin al *Viei Dolorosa* a fost însăși Fecioara Maria. *Ibidem,* p. 356.

formă de protecție a credinciosului prin invocarea ajutorului sfinților. De cele mai multe ori, misionarii catolici prezenți în teritoriu distribuiau medalii religioase, cărți de rugăciuni și *abitini di Maria* (bucăți de veșminte, purtate în jurul gâtului sau cusute de hainele purtate de credincioși), valoarea tuturor acestor obiecte materiale fiind supradimensionată de populația locală prin prisma potențialei eficiențe în prevenirea și rezolvarea dificultăților și problemelor vieții cotidiene.[195] Asemenea schimburi sugerează continuitatea dintre Biserica pre-Reformă și Biserica post-Reformă, cu toate că rezultatul final era unul nou, distinct. Procesul de schimbare a fost foarte bine ilustrat de cazul rozarului: concedat de misionari ca instrument al meditației și rugăciunii, menit să determine o focalizare intensă a minții laicului asupra lui Iisus și asupra Fecioarei Maria, rozarele erau distribuite și primite cu entuziasm de laici. Dar în comunitățile rurale din Europa premodernă rozarul s-a transformat rapid într-un obiect sacru de sine stătător, capabil asemenea relicvelor sfinților de înfăptuirea de miracole. În ciuda tuturor tensiunilor doctrinare, rozarul avea să devină o trăsătură larg răspândită a pietății contrareformatoare, investit cu numeroase semnificații de către aderenții săi.[196]

Începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în paralel cu atenția față de eradicarea superstițiilor, autoritățile ecleziastice s-au confruntat cu problematica sanctității, un alt câmp de crucială importanță în definirea raportului dintre societate și sacru; nu era vorba doar despre a da un răspuns catolic Reformei protestante și atacului la adresa cultului sfinților, ci mai presus de toate, despre a organiza pe termen lung disciplinarea unui aspect fundamental al vieții religioase prin prisma unui dublu proces de eradicare a „deviațiilor" doctrinare și de definire a

[195] *Ibidem.*
[196] *Ibidem.*

modelelor aprobate de sanctitate.[197] Promovarea unui sfânt nu era doar o manifestare a sensibilității religioase, ci și rezultatul unor presiuni și interese locale; recunoașterea sanctității unui membru putea să crească prestigiul unei familii, după cum instituirea unui patron era în măsură să consolideze identitatea unui oraș, a unui ordin religios, a unui grup profesional sau a unei facțiuni politice. Centralitatea romană asupra procedurilor de canonizare a condus la o severă supraveghere a tuturor cultelor particulare, locale, sancționând subordonarea Bisericii locale față de Roma.[198] Drept consecință, o mare atenție a fost acordată canalelor de difuzare a cultelor și a devoțiunilor, insistându-se asupra imaginilor, cărților, relicvelor și altor vehicole „periculoase" care puteau populariza o idee a sacrului neaprobată de Roma.

O investigație asupra atributelor, asupra trăsăturilor de personalitate și asupra realizărilor recunoscute oficial de Biserica romană ne conduce înspre șapte arhetipuri de sfinți populari în epoca Contrareformei: întemeietorul (fondatorii noilor ordine religioase ale Contrarefor-

[197] În ultimii 15 ani ai secolului al XVI-lea, sanctitatea *simulata* sau *affettata* a celor care aspirau la un raport individual și excepțional cu sacrul a devenit un subiect tratat de tribunalele Inchiziției, în anii '30 ai secolului al XVII-lea, sanctitatea regăsindu-se ca argument în manualele inchizitoriale. Asistăm așadar la un proces de definire a sanctității legitime, Biserica încercând să consolideze modul și procedurile prin care să-și afirme monopolul asupra „fabricii de sfinți". Nu lipsite de importanță s-au dovedit a fi intervențiile normative ale lui Urban VIII-1625, 1634-care delimitau *le vie legali alla santità*, fixând criteriile și regulile procesului de beatificare și canonizare, interzicând cultul public al bărbaților și femeilor morți sub aura sanctității înaintea unei aprobări formale din partea Sfântului Scaun, precum și formele publice de venerare a personajelor în viață. Pe plan instituțional, competența a fost atribuită de Sixtus V în 1588 Congregației Ritului, dar până în anii '30 ai secolului al XVII-lea a fost Sfântul Oficiu organismul care s-a ocupat de persecutarea falșilor sfinți și de aprobarea altora noi. Chiar și după această dată, cardinalii inchizitori au menținut importante raporturi instituționale cu Congregația Ritului. Ambele procese, de beatificare (care autorizau cultul) și de sanctificare/canonizare (care sancționau recunoașterea oficială a sanctității de către Biserica romană) aveau caracter inchizitorial, fiind supuse anchetei asupra vieții și recunoașterii miracolelor candidatului, din care deriva și „ortodoxia" scrierilor. Po Chia-Hsia, *The World of Catholic Renewal*, p. 98.

[198] *Ibidem*, p. 99.

mei), reformatorul (reformatorii ordinelor religioase), misticul (continuarea unei tradiții îndelungate a femeilor mistice medievale), episcopul (noua figură tridentină responsabilă de implementarea decretelor, de disciplinarea clerului și de ghidajul spiritual al laicilor), misionarul (cel care prin călătoriile eroice a contribuit la extinderea granițelor catolicismului și a stimulat imaginarul Contrareformei), *social worker* (cel care îmbrățișând simplitatea apostolică, s-a dedicat activităților sociale, punându-se în slujba săracilor și a bolnavilor și servind ca și contra-exemplu pentru opulența și splendoarea curiei romane) și martirul.[199] Asistăm la un proces de reglementare și disciplinare a sanctității care s-a dezvoltat în primul rând, în interiorul unei afirmări generale a unui cod rigid de practică religioasă uniformă și a unui sistem compact de reguli și de comportamente religioase; dar aceasta s-a petrecut în același timp, în paralel cu procesul general, politic și cultural, de disciplinare, de control și de normalizare a tuturor aspectelor sociale, demarat de statul modern și de o societate care, trecând de la „etica solidarității la etica bunelor maniere”, a definit un sistem rigid de comportamente „bune”.[200]

Unul dintre cei mai populari sfinți ai devoționalismului în timpul epocii Contrareformei și a Reformei catolice era chiar Ecaterina din

---

[199] Din punct de vedere ideologic, Biserica Contrareformei s-a proiectat ca Biserică militantă și triumfătoare (*Ecclesia militans, Ecclesia triumphans*), astfel că imaginea martirajului, atât de potrivită pentru identitatea Bisericii apostolice persecutată de conducătorii păgâni, nu era și imaginea monarhiei pontificale, moștenitoare a *imperium*-ului teocratic al Antichității târzii. Din punctul de vedere al politicilor ecleziastice și al centralizării administrației papale, se remarcă faptul că neîncrezător în proliferarea cultului sfinților pe parcursul Evului Mediu, papatul post-tridentin a monopolizat sanctitatea și i-a conferit uniformitate (asemenea liturghiei, doctrinei și administrației ecleziastice). În epoca medievală, cultul sfinților era spontan, local și de multe ori, fraudulos, întrucât clericii fabricau miracole pe care le transformau în obiect al devoțiunii populare. Mult mai atent la potențialul pentru fraudă și excese devoționale, papatul epocii moderne timpurii a manifestat o atenție sporită în gestionarea sanctității: decizia de instituire a unui nou cult era luată exclusiv la Roma, cultele locale neautorizate erau interzise, criteriile pentru dovedirea sfințeniei erau mult mai ridicate, iar o investigație amplă era instituită. *Ibidem*, pp. 122-126.

[200] *Ibidem*.

Siena.[201] Iletrizată și membră al celui de-al treilea ordin aflat sub patronaj dominican (ceea ce însemna că nu era efectiv o „călugăriță"), Ecaterina

[201] Odată cu apariția ordinelor mendicante, asistăm la nașterea unui nou tip de sanctitate. Statutul ordinelor franciscan și dominican, precum și coordonatele fundamentale ale mesajului mendicant sunt analizate de către Michael Goodich. Premisa de la care pleacă istoricul este aceea că mendicanții construiesc „fundalul" dinamic în care pot fi plasate aspirațiile unei populații urbane, ale cărei preferințe pentru Roma, atât politic, cât și doctrinar, puteau fi puse sub semnul întrebării. Din acest punct de vedere, ordinele mendicante promovează un model devoțional specific, care se pliază pe exigențele devoționale ale lumii urbane; dacă „sfinții tradiționali" prezintă un caracter eminamente „clerical", iar sanctitatea devine o recompensă pentru adeziunea la dogmă, pentru lupta împotriva ereziilor, sfinții mendicanți depășesc structurile ecleziastice, caracterizându-se prin includerea unui mare număr de laici. Abordând problematica universului social al predicației, Daniel Lesnick este de părere că ambele ordine au încercat să răspundă transformărilor sociale și economice ale secolului al XIII-lea (dezvoltarea comerțului european, apariția noilor categorii sociale în mediul urban) prin exaltarea rolului individual în salvarea sufletului. Cu toate acestea, istoricul consideră că dominicanii au manifestat o preferință clară pentru predicația în rândurile patriciatului, oferindu-le o viziune rațională, „civică" asupra religiei ce a facilitat consolidarea autorității în comunitate, pe când franciscanii au popularizat un mesaj axat pe emoție și experiență directă menit să vină în întâmpinarea aspirațiilor de ascensiune socială și politică specifice orășenilor de mijloc (meșteșugari, negustori, dascăli, dieci, notari) și păturii de jos (calfe, ucenici, jeleri, țărani stabiliți în oraș). Mendicanții contribuie așadar la afirmarea acelui *santo civico*, concept utilizat și definit de Anna Benvenuti. Benvenuti consideră că în perioada secolelor XIII-XIV asistăm la nașterea „religiei civice", religia care presupune o mai mare implicare și supraveghere din partea autorităților orășenești în ceea ce privește reglementarea tipului de servicii religioase, dar și la deplasarea accentului înspre *santo civico*. Ordinele mendicante sunt cele care facilitează transferul de la patronul vechi la patronul nou, persoană care provine din rândul cetățenilor și care este pusă în slujba aspirațiilor civice, este rugată să intervină pentru comunitate; patronajul civic ajunge una dintre principalele modalități de construire a conștiinței urbane, sfântul patron venind să reprezinte identitatea, „corpul mistic" al comunității citadine. Activitatea ordinelor mendicante se bazează așadar pe o interacțiune directă cu laicatul cărora le oferă un ghidaj spiritual; modelul devoțional promovat de aceste ordine depășește cadrul clerical (sfinți contemporani, concetățeni, care provin din rândul laicilor și care se bucură de un suport popular consistent), venind în întâmpinarea aspirațiilor devoționale ale orășenilor. Dăian, *Praedicando, docendo et apud Deum intercedendo, passim*; pentru o lectură aprofundată, a se vedea Goodich, *Morphology of Piety*, p. 147; Thompson (recenzor), Luigi Pellegrini, *"Che sono queste novità?"*, pp. 1378-1379; de Cevins, *Les travaux sur les ordres mendiants*, pp. 1-5; Peterson (recenzor), Daniel R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence*, p. 154; Terpstra (recenzor), Maiju Lehmijoki-Gardner, *Worldly Saints*, p. 189; Brooke (recenzor), Randolph Daniel, *The Franciscan Concept of Mission*, pp. 643-644; de Cevins, *The Influence of Franciscan Friars*, pp. 71-75; Anna Benvenuti, "La civiltà urbana", în Anna Benvenuti (ed.), *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma, 2005, pp. 161-167.

reușea prin viziunile sale miraculoase să consolideze papalitatea, devenind un exemplu concret pentru a ilustra fenomenul misticismului feminin ce a restaurat respectabilitatea birocrației patriarhale.[202] În esența sa, catolicismul baroc nu a plasat liderii religioși raționali și carismatici într-un raport de dihotomie, ci era barocă a afirmat „misticismul practic", astfel încât Sfânta Ecaterina, o femeie iletrizată care trebuia să dicteze toate scrisorile sale unui scrib, a fost proclamată „doctor al Bisericii".[203]

Pentru laicat, sanctitatea se traducea în primul rând prin abilitatea de a face miracole. Sfântul eroic al Contrareformei, canonizat la începutul secolului al XVII-lea ca model al virtuții teologice pentru Biserica oficială părea străin pentru laici, mult mai atașați de sfinții vindecători, care ușurau durerile nașterii, vindecau dizenteria sau febra, precum și alte boli care afectau bărbații și femeile Europei moderne timpurii.[204] Erou și vindecător-două roluri contrastante, două viziuni asupra sanctității, una privilegiată de ierarhia ecleziastică, cealaltă îmbrățișată de laicat, astfel că nu este deloc surprinzător dacă pe parcursul secolului al XVIII-lea primul model al sfântului-erou, creionat de clerici pentru clerici în timpul decadelor militante ale Contrareformei părea să piardă teren în fața sfântului-tămăduitor al secolului al XVIII-lea, atât de apropiat de exigențele devoționale ale laicilor.[205]

Devoțiunea mariană a rămas o constantă a vieții religioase a laicatului catolic în Europa Central-Răsăriteană post-tridentină. La 1625 Alberto Rengjich scria Congregației despre importanța zilei de 15 august când miracolele și grațiile se obțineau prin intercesiunea glorioasei Fecioare.[206] Acest aspect trebuie înțeles în contextul mai larg al campaniei

---

[202] Anthony M. Stevens-Arroyo, "The Evolution of Marian Devotionalism within Christianity and the Ibero-Mediterranean Polity", în *The Journal of the Scientific Study of Religion*, vol. 37, nr. 1, 1998, p. 58.

[203] *Ibidem.*

[204] Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal*, p. 134.

[205] *Ibidem.*

[206] "Sono molto anni che con ardente desiderio ho bramato d'esser una volta in vita mia a quella devotione della Madona Santissima nel suo giorno di 15 d'agosto per vedere li miracoli e le gratie che riceve quel popolo mediante l'intercessione della gloriosa Vergine." Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 37 (1625), p. 179.

post-tridentine de reabilitare a sfinților și, implicit, de reașezare pe fundamentele sale a Bisericii romane, în centrul acestei campanii plasându-se devoțiunea mariană, față de Fecioara ca Mamă a lui Dumnezeu.[207] Stimularea pietății mariane a început prin activitatea iezuiților, care promovau practica rozarului și care canalizau devoțiunea laică înspre confraternitățile aflate sub supravegherea spirituală a Societății lui Iisus, așa numitele „congregații" sau „sodalități" mariane.[208] De îndată ce au avut ocazia, reformatorii catolici au procedat spre restabilirea locurilor de devoțiune dedicate Fecioarei, amintind astfel populației puterea spirituală cu care acestea erau investite.[209]

Modelul de sanctitate specific Transilvaniei secolului al XVII-lea poate fi reconstituit prin prisma dedicațiilor de biserici și a hramului conventelor. Astfel, minoritul Ferenc Jegenyei amintește în raportul său către Congregație următoarele lăcașuri de cult catolice: Biserica Sfântului Ștefan, regele Ungariei (Călugăreni), Biserica Buneivestiri (Șumuleu-Ciuc), Biserica Sfântului Mihail (Leghia), Biserica Tuturor Sfinților (Fenes), Biserica Sfântului Nicolae (Gheorgheni), Biserica Sfântului Laurențiu, martirul (Sâmbriaș), Biserica Sfintei Fecioare (Mătrici), Biserica Sfântului Mihail (Hodos), Biserica Sfinților Filip și Iacob (Eremitu), Biserica Sfintei Treimi (Șilea Nirajului), Biserica Sfintei Cruci (Sovata), Biserica Sfinților Filip și Iacob (Atia), Biserica Adormirii Maicii

---

[207] MacCulloch, *Reformation*, p. 455.

[208] *Ibidem*.

[209] Revitalizarea locurilor de devoțiune mariane a transformat cultul Fecioarei în principalul simbol și agent al renașterii catolice. Relevantă în acest caz este figura lui Melchior Khlesl, care datora iezuiților convertirea sa la catolicism, pentru ca ulterior să ajungă un proeminent administrator al Bisericii austriece și cancelar al Universității din Viena (cardinal și episcop de Viena). S-a folosit de toate ocaziile ivite pentru a promova Contrareforma și a fost unul dintre agenții principali al restaurării pelerinajului marian în Europa centrală. La 1599 a condus personal o mulțime de aproximativ 23.000 de pelerini înspre sanctuarul de la Mariazell. Prin implicarea activă și entuziastă a Habsburgilor (inclusiv a împăratului Ferdinand III), Mariazell avea să se transforme într-unul dintre cele mai bine patronate și mai populare sanctuare mariane, aducând pelerini inclusiv din Moravia și Ungaria. Mariazell rămânea un bun exemplu pentru ceea ce însemna aducerea împreună a teritoriilor habsburgice disparate, având ca liant practica devoțională catolică. *Ibidem*, p. 456.

Domnului (Cluj-Mănăștur), Biserica Sfinților Petru și Pavel (Bocin).[210] Și minoritul conventual Antonio Angelini de Campi amintește în mărturia sa din anul 1666 lăcașuri de cult catolice, având dedicații după cum urmează: Sfântul Anton Patavinul (Sânzieni), Sfântul Spirit (Sînzieni), Sfânta Ecaterina (Catalina), Sfântul Mihail (Lemnia), Sfântul Nicolae (Turia), Sfinții Apostoli Petru și Pavel (Valea Scurtă).[211]

Dedicațiile de biserici catolice transilvănene s-au înscris în contextul mai larg al temelor tradiționale preferate de Contrareformă: Bunavestire, Nașterea lui Iisus, Botezul, Adorarea Magilor, Fuga din Egipt, Sfânta Familie, *Passio Christi*, Crucificarea, Învierea lui Iisus, Înălțarea la Cer; legendele medievale despre Fecioară și Sfânta Familie; povestirile despre apostoli și sfinții medievali.[212] Acestora li s-a adăugat preferința Contrareformei pentru redarea torturilor martirilor, a uniunii mistice, a extazului și a iluminării divine.[213] Dacă arta secolelor XIV-XV reprezenta umanitatea ca pasivă înaintea naturii și a lui Dumnezeu, Renașterea italiană punea problema superiorității omului în comparație cu natura și în întâlnirea cu Dumnezeu, pentru ca la final, barocul să nu renege realismul renascentist care exprima controlul uman asupra naturii, dar să adauge artei în același timp un simbolism intenționat să reafirme maiestatea și impetuozitatea sacrului.[214]

Un alt palier de analiză interesant este reprezentat de comemorarea sfinților în mediile protestante ale Transilvaniei, termenul de „comemorare a sfinților”, adaptare după conceptul german de specialitate *Heiligendenken* fiind cel mai adecvat pentru a surprinde atitudinea lumii protestante din Transilvania față de această moștenire pre-reformatoare, respectiv nu doar simpla ei supraviețuire, ci și transformarea ei.[215] Ideea centrală a hagiologiei protestante consta în raportarea la sfinți ca la

---

[210] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 646 (1649), pp. 1787-1788.
[211] *Ibidem*, vol. IV, doc. 901 (1666), p. 2455.
[212] Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal*, p. 163-164.
[213] *Ibidem*, p. 164.
[214] Stevens-Arroyo, *The Evolution of the Marian Devotionalism*, p. 59.
[215] Szegedi, *Comemorarea sfinților*, p. 95.

modele de credință și de comportament, al căror rol era de a consolida credința în Hristos; „cultul sfinților" în accepțiune protestantă excludea cultul propriu-zis, venerarea efectivă, întrucât sfinții nu mai erau intercesori și nu mai puteau fi invocați, dar constituiau o pildă, fiind înzestrați cu har, ajutați prin credință și înfăptuind fapte bune ce trebuiau urmate de fiecare credincios după chemarea sa (*Beruf*/*Vocatio*).[216] Modul în care a fost operată redefinirea conceptelor de „sfânt" și „sanctitate" poate fi înțeleasă prin prisma transformărilor înregistrate de devoțiunea mariană: figura Mariei devenea exemplul universal și suprem al sanctității, *exemplum fidei*, un model pentru justificarea prin credință, dar și pentru modul în care a fost aleasă și a primit harul.[217] Mai mult decât atât, Biserica era definită ca o comunitate creștină sfântă, deci comunitatea sau adunarea sfinților, adică a oamenilor pioși și credincioși care îl slujeau pe Dumnezeu împreună; o atare definiție nu putea decât să facă inutilă canonizarea, comunitatea sfinților identificându-se cu comunitatea credincioșilor, indiferent dacă au fost canonizați sau nu.[218] În ceea ce privește planul calendaristic, se poate remarca faptul că datarea a continuat să se facă mult timp după introducerea Reformei protestante în Transilvania folosindu-se calendarul sfinților, mai ales că se suprapunea cu calendarul agrar; aceasta dovedea supraviețuirea memoriei sfinților, însă numele lor nu erau altceva decât simple repere care facilitau datarea.[219] În definirea propriei identități, biserica luterană s-a raportat la „moștenirea" catolică ca la una dintre mărcile ei identitare.

Cunoașterea de către misionar a particularităților locale ale catolicismului transilvănean a determinat și anumite compromisuri în ceea ce privește unele practici religioase. De ce aceste compromisuri? Pe de o parte, vorbim despre perpetuarea ritualurilor și a practicilor populare în ciuda scindării Bisericii, iar de pe altă parte, trebuie să

---

[216] *Ibidem*, pp. 96-97.
[217] *Ibidem*, p. 97.
[218] *Ibidem*, p. 98.
[219] *Ibidem*, pp. 102-103.

admitem izvorârea acordurilor dintr-o necesitate de ordin practic-asigurarea bunei conviețuiri a catolicilor, ortodocșilor și protestanților.[220] Analizând formele de interacțiune în care intră călătorii cu „lumea celorlalți", Tzvetan Todorov este de părere că din acest moment nu mai este vorba despre trasarea unui simplu raport de reprezentare (cum îi gândim pe ceilalți?), ci despre stabilirea unei relații de contiguitate și de coexistență (cum trăim cu ceilalți?).[221]În galeria de portrete ale călătorilor străini, același autor se oprește asupra misionarului creștin pe care îl consideră echivalentul asimilatorului. Această figură îngloba un anumit spirit de cruciadă, un mesianism, urmărind în principal să-i transforme pe „ceilalți" potrivit principiilor sale, văzând în diferența dintre el și „lumea celorlalți" o lipsă în raport cu propriul ideal.[222] În același timp, trebuie să ținem cont și de faptul că misionarul catolic avea o identitate multiplă în componența căreia intrau diferite elemente, ce se manifestau în strânsă legătură cu circumstanțele în care activa și cu rolul social pe care și-l asuma.[223]Erau înșiși misionarii catolici cei care favorizau apariția unor excepții de la regulă în condițiile particulare ale desfășurării activității de apostolat, ceea ce înseamnă că vorbim despre „abateri" și „devieri" dictate de circumstanțele specifice teritoriului de misionariat, în cazul nostru, prezența otomană și coexistența numeroaselor denominațiuni.

La 1626 Tommaso Ivkovich se adresa Congregației în vederea înlăturării îndoielilor cu privire la două chestiuni: 1. Câți preoți trebuiau să fie prezenți la binecuvântarea uleiului și dacă aceasta se putea oficia în oratoriu, unde se celebra și missa, nefiind o biserică propriu-zisă; 2. Dacă misionarii puteau consacra preoții în absența mitrei pentru a evita

---

[220] Pilat, *Comunități tăcute*, p. 206.
[221] Tzvetan Todorov, *Noi și ceilalți. Despre diversitate*, Institutul European, Iași, 1999, p. 464.
[222] *Ibidem*; Baudrillard, Guillaume, *Figuri ale alterității*, p. 63.
[223] Sorin Mitu, *Transilvania mea: istorii, mentalități, identități*, Polirom, Iași, 2006, p. 27.

numeroase pericole (prezența otomană).[224] În același an, Alberto Rengjich, episcop de Samandria, scria papei Urban VIII în legătură cu lipsa personalului ecleziastic în teritoriile supuse turcilor, drept pentru care cerea dispensă de la decretul tridentin, sesiunea 23, capitolul 9, care interzicea conferirea ordinului sacru de către episcop familiarilor săi.[225]

La 1634 provincialii Ungariei și Transilvaniei afirmau că în ceea ce privește aspectele jurisdicționale, urmau să acționeze în teritoriile de misionariat în numele autorității cu care erau investiți de Congregație și cereau diferite obiecte de cult, printre care două potire menite să servească tuturor ceremoniilor.[226] La 1635, Fulgenzio de Jesi făcea un nou compromis, cerând Congregației ca personajele ecleziastice din provincia Preasfântului Salvator să poată fi consacrate de orice episcop catolic *etiam extra tempora juris*, nu doar de nunțiul de la Viena, ceea ce ar împiedica expunerea la mari pericole din partea turcilor, a tătarilor, respectiv a „ereticilor" și, desigur, ar facilita desfășurarea activității de apostolat în virtutea principiului *salus animarum* și a propagării credinței catolice în

---

[224] "Il vescovo di Scardona et administrator di Bosna Argentina humilmente supplica che gli si dichiarano l'infrascritti dubii: Primo: Quanti sacerdoti debbano assistere ad minus nel fare l'oglio santoet se si può fare nell'oratorio, dove si dice la messa, non essendo ivi chiesa formale, et se nell'istesso oratorio si possino conferire li sacri ordini. Secondo: facendo la chrisma nelli luoghi pericolosi, si la può fare senza la mitria, perché così potrebbe evitare molti pericoli, quali ordinariamente si patiscono dall'insolenza de Turchi." Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 41 (1626), p. 185.

[225] "Frat'Alberto vescovo di Samandria, nelle parti soggette a Turchi, humilmente espone alla Santità Vostra, come nella sua diocese et amministratione si trovano alcuni luoghi e villaggi, dove non possono corrisponder col servitio spirituale per quelli Christiani [...] supplica alla Santità Vostra di volergli fare la gratia accioche possa conferire li ordini sacri almeno a dui suoi familiari e dispensare in questo nel decreto del Sacro Concilio nella sessione 23. de reformatione capitulo 9. che prohibisce: Ne episcopus possit ordinare familiarem suum non subditum, nissi per triennium secum fuerit commoratus, atteso che in questi parti non vi sono altri beneficii da conferirgli, se non il servitio di qualche chiesa o parrochia." *Ibidem*, doc. 61 (1626), p. 234.

[226] "Che per tutto dove non sarrà vescovo personalmente possiamo esercitare l'autorità che ci darranno. Che ci facciano comprare le sottoscritte cose: […] due pianete di varii colori accio possino servire in tutte le solennità". *Ibidem*, doc. 143 (1634), p. 484.

aceste condiții particulare.[227] Tot la 1635 Bonaventura de Genova sublinia importanța capacității de adaptare la realitățile locale specifice teritoriilor de misionariat, determinată de controverse, de adversități, de numeroase eforturi și suferințe pentru care nu au fost pregătiți în Italia[228], ceea ce nu făcea decât să întărească ideea potrivit căreia în ciuda faptului că misionarii erau instruiți în spiritul disciplinei tridentine, pregătirea lor se desăvârșea în *paesi di cristianità/paesi di missione* înspre care erau trimiși.

Despre faptul că vorbim într-adevăr despre abateri de la preceptele tridentine în scopuri misionare ne arată și raportul anonim către Congregație, datat 1636, constând într-o mărturie în 39 de puncte asupra „cazurilor" și „abuzurilor scandaloase" care se făceau zilnic de frații din provincia Bosnia-Argentina și care trebuiau remediate de predicatorii trimiși de la Roma.[229] Considerăm ca toate aceste

---

[227] "Adimandai gratia che li clerici di questa nostra provincia potessero essere ordinati da qualsivoglia vescovo catholico etiam extra tempora juris, et credendo di ciò haver ottenuto da Sua Santità mediante il favore del Eminentia Vostra, et della Sacra Congregatione, havendo presentato le lettere a monsignor nuntio in Vienna, ho inteso ch'solo a detto monsignore sia concesso di potere li sopradetti clerici ordinare, et esso ha risposto ch'havendo altri negotii, non si cura di tal carico, et ciò a noi poco giovarebbe, dovendo con maggiori difficoltà mandare li gioveni a Vienna, che ad altri vescovi circonvicini, benchè lontani, onde di novo humilmente supplico l'Eminentia Sua et la Sacra Congregatione a voler ampliare tal facoltà, et concedere che possino essere ordinati da qualsivoglia extra tempora juris, acciò non si habbino da esporre a si gran pericoli di Turchi, Tartari, heretici et altri mali homini, et più facilmente possiamo procurare la salute del anime, et propagatione della fede in queste parti tanto bisognose." *Ibidem*, doc. 204 (1635), p. 633.

[228] "E cosa casta, Eminentissimo Principe, che in questi barbari paesi di gente rubella al suo creatore, nonché poco affetto al suo prossimo, bisogna restarsi di haver delli contrarietà, aversità, stenti, travagli, patimenti infiniti, travagli indicibili, che niunomai se l'è insegnato in Italia." *Ibidem*, doc. 215 (1635), p. 664.

[229] Cazuri de oprobriu și abuzuri scandaloase făcute zilnic de frații și păstorii sufletelor în Bosnia-Argentina, ce dorim să fie remediate de sfinții predicatori ai Congregației *de Propaganda Fide:* 1. Unii frați și păstori ai sufletelor administrau creștinilor din parohiile dincolo de Sava doar confesiunea generală, nu cea sacramentală, adunându-i pe toți într-un cerc public, iar când le spunea un creștin bătrân că frații vechi nu procedau în acest mod, ci se chema unul câte unul, aceștia răspundeau că astfel se proceda pretutindeni în epoca modernă. 2. Unii frați din aceleași parohii de dincolo de Sava dădeau binecuvântarea în schimbul banilor, iar când erau descoperiți răspundeau că pregăteau poporul pentru comuniune. 3. Alții nu vroiau să confeseze nici tineri, nici bătrâni, nici măcar în timpul Păresimilor, dacă mai întâi penitentul nu oferea bani atât pentru confesiune, cât și pentru primirea Euharistiei, iar cei care nu dispuneau de bani, erau lipsiți de sacramente. 4. Alții

absolveau de păcate fără licența din partea ordinarului, indiferent de păcatul, vina sau delictul în discuție și nici măcar când era vorba despre un păcat capital nu se recurgea la acesta, ci se absolvea asemenea suveranilor pontifi. 5. Alții, în momentul comuniunii, în loc să propovăduiască *verbum Dei,* jigneau poporul și îi adresau insulte. 6. Alții consumau înainte de celebrarea missei alcool spre marea dezaprobare a creștinilor, iar când erau întrebați de ce procedau astfel, li se răspundea pentru a putea vorbi mai bine. 7. Alții nu doreau să oficieze missa în casele creștinilor înainte să li se pună un taler deasupra altarului sau ca patroana casei să-i îmbrace în țesături fine. 8. Alții țineau sub păcat de moarte toate sărbătorile care erau scrise în calendarul roman și astfel de lucruri făceau *curati*-ipentru a primi bani. 9. Alții absolveau poporul cu ocazia tuturor sărbătorilor de peste an pentru 300 sau 500 sau 1.000 de ani de indulgență, iar alții confereau indulgența plenară pentru a-i face pe creștini să alerge spre missele celebrate de ei. 10. Alții se însoțeau cu femei și în ziua următoare celebrau missa, criticându-i pe creștini pentru păcatele săvârșite de aceștia. 11. Alții țineau în casa lor femei de moravuri ușoare, iar dacă se găsea cineva să le atragă atenția, risca să fie insultat și amenințat a fi înlăturat de la slujbă. 12. Alții administrau sacramentele, precum botezul, uncțiunea, confesiunea și căsătoria, după ce consumau alcool și nu mai știau ceea ce făceau, nici ceea ce spuneau, ceea ce nu putea decât să stârnească râsul. 13. Alții mâncau și beau prin parohiile lor cu secularii pe parcursul nopților, iar în diminețile următoare celebrau missa, nu fără scandal din partea creștinilor simpli. 14. Alții repetau de trei ori forma sacramentului botezului și a căsătoriei, iar dacă erau întrebați, răspundeau că se proceda astfel pentru a stabili mai bine botezul și căsătoria. 15. Alții întrebau de câte ori a păcătuit cineva în timpul Păresimilor. 16. Alții impuneau creștinilor spre penitență slujirea misionarilor, iar credincioșii, temându-se să nu fie alungați de la missă, acceptau. 17. Despre toate aceste scandaluri și abuzuri a fost informat ministrul provinciei, dar nu a luat nicio măsură, deoarece datorită fraților, acesta dispunea de bani. 18. Se făceau atâtea scandaluri și abuzuri de către frați, încât era un asemenea haos în această sărmană provincie, iar creștinii, nefiind îndrumați de provincial, făceau tot ceea ce vroiau, deoarece erau conștienți că orice scandal se putea rezolva prin bani. 19. Erau câțiva frați în provincie care nu se abțineau de la a comite crime, obținând cele mai bune parohii care se aflau în provincia menționată. 20. Alții comiteau crime fără nicio mustrare de conștiință, nici măcar nu-și recunoșteau vina în public, nici în privat, fiindu-le provincialul favorabil întru toate. 21. Alții, în loc să pregătească missa, petreceau cu secularii, după care se urcau pe altar pentru a celebra sfânta missă. 22. Alții care erau numiți de provincial în vederea îngrijirii sufletelor creștine nu erau decât frați scandalagii, de la care nu se putea lua niciun exemplu bun. 23. Alții erau numiți de provincial, dar se dovedeau atât de ignoranți încât nu știau nici scrie, nici citi, nici celebra missa, nici distinge zilele din calendar, nici respecta sărbătorile și posturile, ci făceau totul în mod confuz. 24. Alții au renunțat la veșmintele monastice și au îmbrăcat straiele mundane, s-au căsătorit la *kadi*, dar provincialul, în ciuda faptului că știa totul, nu a luat nicio măsură, fiind ocupat să-i persecute pe cei buni. 25. Alții rezidau în parohii și renunțau la veșmintele monastice în favoarea straielor locului, rămânând astfel îmbrăcați și în timpul celebrării missei. 26. Chiar dacă s-a încercat să se ia măsuri, provincialul a interzis categoric să se adreseze vreun cuvânt de insultă fraților. 27. Provincialul a instruit tinerii pentru provincie fără disciplină și fără frică de Dumnezeu, având grijă să nu le lipsească nimic din cele folositoare. 28. Niciun cleric sau novice care se afla în provincie, pe tot parcursul ministeriatului său, nu știa ce înseamnă disciplina sau penitența în refectoriu. 29. Provincialul a spus tinerilor să ia măsuri împotriva gardianului, după care să se înfățișeze lui pentru absolvire. 30. De fiecare dată când ajungea într-un convent, provincialul stătea de vorbă cu novicii, iar

compromisuri realizate de misionarii catolici în activitatea lor de apostolat trebuie înțelese în contextul mai larg al conviețuirii religioase existente în teritoriile multi-etnice și pluriconfesionale. În acest punct, se contrapuneau din punct de vedere istoric două moduri diverse de a înțelege toleranța: primul consta în considerarea „ereticului" ca frate care greșește, care trebuia să fie ajutat pentru a se întoarce la calea cea dreaptă și la concepția corectă („ortodoxia" romană), mizând pe argumente adecvate, pe instrucție și pe exemplul practic al unui mod de viață ghidat de preceptele evanghelice;[230] pe de altă parte, toleranța devenea sinonimă cu dorința de sustragere de la consecințele distructive ale intoleranței, ale terorii generate de război, ceea ce însemna că nu se urmărea nici corectarea „celuilalt", dar nici acceptarea unui alt adevăr și aderarea la acesta.[231]

---

pentru frați nu avea niciun respect. 31. Provincialul nu supunea unui examen tinerii care vroiau să intre în rândul clericilor. 32. Provincialul primea în sânul Bisericii tineri cu o viață scandaloasă și cu defecte fizice. 33. Totodată, provincialul a atras tineri care nu aveau nicio dorință de a intra în rândul clericilor și care au renunțat la veșminte la scurt timp. 34. Provincialul primea în rândul clericilor tineri născuți ilegitim, precum Francesco da Bagnaluca sau Fra Andrea da Derventa. 35. Dacă un novice depășise un an de la aprobarea sa și nu putea profesa în conventul în care a primit veșmintele, provincialul îl trimitea spre un alt convent pentru a face un nou noviciat. 36. Provincialul a conferit ordinele sacre clericilor cu o viață scandaloasă, pătată de vicii, care, trimiși spre guvernul sufletelor creștine, arătau la scurt timp adevăratul lor mod de viață. 37. Oricât de mult dorea cineva să spună toate relele făcute de provincial, nu ar reuși, deoarece s-ar abate asupra lui ca un leu feroce și nu ar înceta să-l persecute. 38. După ce provincialul a asumat conducerea teritoriului, provincia a decăzut și nimeni nu era în stare să dea mărturie bună în favoarea lui, fiind un om invidios, părtinitor, avid, preocupat să asigure bunăstarea novicilor. 39. Acești sărmani creștini au ajuns mai stricați de scandalurile și exemplele rele date de frați decât de tirania turcilor. *Ibidem,* doc. 222 (1636), pp. 681-685.

230 În acest caz, putem vorbi despre disponibilitatea unui comportament tolerant în sens umanist, fiind vorba despre un concept „antic" de toleranță, având rădăcini pur evanghelice și fiind împărtășit de catolicii și protestanții înclinați spre moderație. Nu întâmplătoare se dovedește atunci utilizarea cu precădere în secolul al XVI-lea a termenului *caritas* în loc de *tolerantia.* Fiore, *Fede e tolleranza,* p. 30.

231 Această accepțiune a toleranței s-a născut ca reacție la ferocitatea războaielor religioase, două fiind variantele sale cele mai cunoscute: cea sancționată de principiul *cuius regio eius religio* (pacea de la Augsburg dintre luterani și catolici, dar și pacea de la Kappel din 1531 dintre cantoanele elvețiene). Acest principiu recunoștea suveranilor dreptul reciproc de a alege pentru sine confesiunea religioasă, în timp ce supușilor li se impunea confesiunea suveranului. O altă versiune a toleranței era cea franceză, sancționată de Edictul din Nantes (1598), când Statul favoriza un compromis substanțial între catolici și hughenoți și o libertate reciprocă de cult de pe o poziție de neutralitate confesională și de garant *super partes. Ibidem.*

La 1648 Stefano de Salinis intervenea pe lângă Congregație în vederea obținerii unei dispense pentru György Ferenczi, autorul unei crime voluntare, dar care din punctul său de vedere, era în măsură să primească absolvirea de vină, fiind de bune moravuri și neavând concubină, aspect deloc de neglijat din moment ce toți ceilalți parohi trăiau în concubinaj și aveau copii rezultați din relațiile ilegitime.[232]

Din acest punct de vedere, Biserica catolică s-a văzut prinsă între două imperative: pe de o parte, supraviețuirea catolicismului depindea de însăși reformarea acestuia, rutina disciplinară stimulând interiorizarea normelor; pe de altă parte, reformatorii catolici au recunoscut că mare parte din atașamentul popular față de Biserica romană provenea din tradiționalism, credincioșii de rând manifestând o adeziune totală față de ritualurile vechii credințe și față de protecția asigurată de acestea.[233] O cultură religioasă comună a existat cu siguranță la finalul Evului Mediu și începutul epocii moderne până în punctul în care marea majoritate a laicilor era expusă experiențelor religioase promovate de ierarhia ecleziastică; cu toate acestea, expunerea nu era neapărat sinonimă cu asimilarea, cultura religioasă a majorității populației europene bazându-se pe un număr de surse contradictorii, precum învățăturile Bisericii creștine și folclorul local.[234] Schimbarea a fost cu siguranță rezultatul compromisului, misionarii catolici mizând pe predicație, catehism și administrarea sacramentelor în vederea instruirii laicilor în adevărurile, în învățăturile corecte ale credinței catolice. Dar aceștia au devenit la scurt timp conștienți de faptul că nu-și puteau permite să-și pericliteze poziția

[232] În raportul său către Congregație, Stefano de Salinis relata detaliat cazul parohului György Ferenczi. În urma furtului obiectelor de cult din sacristie și a 330 scuzi, au fost acuzate patru persoane care în urma confesiunii forțate, au fost condamnate la moarte. În cele din urmă au fost descoperiți adevărații vinovați, care au demonstrat prin mărturia lor că cele patru persoane condamnate anterior erau nevinovate. Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. III, doc. 622 (1648), p. 1713; a se vedea și doc. 622/a (1648) cu privire la numele persoanelor ucise în urma procesului. *Ibidem,* p. 1715.

[233] Mitu, *Transilvania mea,* pp. 31-32.

[234] Barnes, *On the Necessity of Shaping Men,* p. 220.

prin eliminarea practicilor și a manifestărilor devoționale de care populația din teritoriile de misionariat depindea.[235]

Pe urmele lui Richard van Dülmen, putem afirma faptul că în epoca Contrareformei, ca urmare a activității misionare pe termen lung, s-a înregistrat un proces de internalizare, de dezvoltare a unei conștiințe creștine, a unei crescânde conștientizări a păcatului și a dorinței de a trăi în conformitate cu modelul de viață creștină.[236] Considerăm totuși necesar să atragem atenția asupra faptului că activitatea misionară a stimulat religia populară până la punctul în care „religia celor săraci a devenit religia tuturor catolicilor”[237]. Această religie a săracilor sau *religion des pauvres* nu a fost impusă de sus, urmând modelul *top-down,* nici nu putea fi caracterizată ca și comunitară, opusă religiei individualizante a elitei catolice, din moment ce avea un loc important pentru laicatul activ, pentru sfera religioasă privată. Ceea ce catolicii secolului al XVIII-lea aveau să dorească era nu atât o religie menită spre auto-reflecție, cât una care să le permită o relație personală cu Dumnezeu, Iisus, Fecioara Maria și ceilalți sfinți. „Mai mult decât să primească predicația și catehismul, oamenii aveau nevoie să aibă martori”[238], aspect pe care l-au atins prin intermediul *framework*-ului sacramental și ritual al Bisericii oficiale.

7.4. Fondând școli, predicând și catehizând în limbile vernaculare. Programele didactice ale Contrareformei și rolul acestora în procesul de disciplinare socială a laicilor catolici transilvăneni

Relansarea acțiunii catolice la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea în spațiul transilvănean în ediția misionarismului iezuit și ulterior franciscan punea accentul în spiritul decretelor tridentine pe necesitatea promovării „adevăratei credințe” în

---

[235] MacCulloch, *Protestantism,* p. 711.
[236] Forster, *Catholic Revival,* p. 151.
[237] *Ibidem.*
[238] *Ibidem.*

limbile vernaculare. Marea miză a activității misionare a fost dictată de determinarea de a se adapta exigențelor laicilor și de a întâmpina așteptările venite din partea unei culturi populare.[239] Din acest punct de vedere, exercițiul predicației, al catehizării și al „misiunilor populare”, școlile și numeroasele inițiative în domeniile cultural și educațional, același atașament misionar în teritoriile protestante din Europa, dar și în rândul populațiilor din Asia și din Lumea Nouă pot fi văzute ca diferite articulații al unui singur program apostolic și pastoral, ale cărui caracteristici de bază și ale cărui scopuri fundamentale aveau să fie definite și clarificate pe parcursul întregului secol al XVII-lea, în lumina experiențelor acumulate și a eforturilor permanente de a se adapta la circumstanțele și condițiile complexe și schimbătoare ale teritoriilor de misiune.[240]

A defini trinitatea divină era o sarcină dificilă, întrucât în societățile tradiționale mai mult decât conceptul de „trinitate” conta modul în care Dumnezeu era reprezentat și invocat.[241] Relatările misionare dezvăluiau faptul că simbolul sau imaginea erau percepute de credincioși cu o asemenea intensitate încât sfârșeau prin a stabili o relație de contiguitate cu ființa divină, adică o cvasi-identificare. De aici dilema în care se găseau aproape toți predicatorii: a face ca Dumnezeu să fie cunoscut și iubit ca persoană, evitând ca imaginea sa să fie văzută ca divinitate.[242]

În acest punct al argumentației este important să punctăm rolul major al catehismului în transmiterea cunoștințelor elementare privind

---

[239] Alexandra Walsham, “Miracles and the Counter-Reformation Mission to England”, în *The Historical Journal*, vol. 46, nr. 4, 2003, p. 780.

[240] Roberto Sani, “The Society of Jesus and the Missionary Experience of Father Matteo Rici in China between *reformatio ecclesiae* and Inculturalisation of the Gospel”, în *History of Education and Children's Literature: HECL*, vol. V, nr. 2, Edizioni Università di Macerata, Macerata, 2010, p. 62.

[241] Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 101.

[242] După Trento a fost stabilită regula potrivit căreia imaginea putea fi folosită, întrucât laicului îi putea fi comentată și îi putea fi explicată semnificația exactă. Același lucru era valabil și pentru Scriptură, față de care credinciosul nu se putea apropia fără a fi ghidat de preot. *Ibidem*, p. 103.

confesiunea catolică. La 1644, când Fulgenzio de Jesi scria Congregației cu privire la situația activității sale misionare, acesta sublinia faptul că se înregistrau progrese deosebite în cadrul catehizării, de la executarea corectă a semnului crucii și până la rugăciunea de duminică, catehismul reprezentând un mijloc accesibil de transmitere a învățăturilor religioase și de corectare a „deviațiilor" și „erorilor" doctrinare și disciplinare.[243] Aceeași misiune a educației și a catehizării prin intermediul colegiilor s-a dezvoltat în strânsă legătură cu strategia generală a ordinelor catolice (în particular, ordinul iezuit) de a lărgi prezența și implicarea laică în sfera vieții religioase, permițând *corpus*-ului de *fedeli* controlul asupra transmiterii de cunoștințe și asupra formării clasei conducătoare: o strategie originată în Europa divizată de conflicte religioase și de polemici anti-protestante, dar care avea să se extindă în decurs de câțiva ani în dominiile spaniole și portugheze de dincolo de ocean.[244]

Integrarea învățăturilor morale și a modelelor culturale ale tradiției păgâne clasice în curentele teologice scolastice și în principiile Creștinătății au reflectat în mod esențial o necesitate nouă, dar profund resimțită: aceea de a face speculația scolastică semnificativă pe plan pastoral, traducând învățăturile sale într-o retorică umanistă capabilă de a face comprehensibile și eficiente pentru noua societate și noua clasă conducătoare conținuturile tradiționale ale credinței catolice și ale teologiei sale.[245] Orele de catehism au devenit treptat parte componentă a serviciilor regulare în cele mai multe parohii rurale. Aceste servicii au fost acceptate de populație mai lent decât predicația, reticența putând fi explicată prin prisma participării active din partea preoților și a laicatului. Înainte de 1620 există puține dovezi pentru orele de catehism

---

[243] *In catechismo tam necessario hic multum proficimus, quia ex multis millibus animarum, quarum curam gerimus, vix erat, qui bene sciret cruce se signare, et fidei necessaria profiteri, et dominicam orationem dicere, etc. sed sicut regio est horrida, ita et ipsi communiter rudissimi, atque ex circumjacentibus errantibus multis erroribus respersi, quamvis Catholici perseveraverint, quia in nullo errore sunt contumaces, tantum indigent instructione, qua ab hinc multis annis caruerunt.* Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 522 (1645), p. 1460.

[244] Sani, *The Society of Jesus,* p. 62.

[245] *Ibidem.*

regulare desfășurate în mediul rural și mult mai numeroase indicii pentru rezistența populară la adresa instruirii în principalele chestiuni de credință. După Războiul de 30 de ani, Biserica catolică a renunțat la efortul de a catehiza populația ca întreg, focusându-și atenția asupra copiilor.[246]

Gradul mare de analfabetism putea fi combătut în opinia misionarilor prin instituirea de școli. Trento a subliniat necesitatea reformelor în materie de educație, de pregătire a personalului ecleziastic, iar instituirea *Gregorianum*-ului (1555) și a *Angelicum*-ului (1580) la Roma a contribuit decisiv în acest sens. Aceste universități erau organizate în jurul colegiilor pentru numeroasele *nationes* ale lumii catolice, fiecare dintre etnii trimițându-și cei mai buni tineri la studii la Roma. În ciuda faptului că educația cultiva un sens de loialitate față de Roma, aceasta era totodată o cale de a menține și de a adânci diferențele naționale.[247]

Pe tot parcursul secolului al XVII-lea, educația copiilor a fost circumscrisă de activitatea reformatorilor umaniști și religioși, adepți ai educației, ce îmbina *pietas* și *eruditio,* aspect care, alături de noile tendințe vocaționale, a contribuit la fondarea numeroaselor școli în spațiul Europei Centrale. Familiile nobiliare au sponsorizat înființarea de școli și și-au trimis copiii, de obicei în jurul vârstei de șapte ani, la noile *gimnasia* urbane sau la școlile latine. În experiența acumulată în cele câteva decenii de la fondarea ordinului iezuit, se poate identifica un *fil rouge* care lega strâns, nu doar dintr-un punct de vedere cronologic, constituirea vastei rețele de colegii pentru nobili (*seminaria nobilium*) și elaborarea unui sistem de studii care avea să se concretizeze în 1599 prin promulgarea așa-numitului *Ratio studiorum*; era vorba despre promovarea unei noi sinteze culturale care, unind știința și morala, era menită să servească drept model pentru elita europeană promotoare a Reformei catolice, pentru elita Lumii Noi recent cucerite la credința creștină și, în final,

---

[246] Forster, *Catholic Revival,* p. 126.
[247] Stevens-Arroyo, *The Evolution of Marian Devotionalism,* p. 63.

atingerea graduală a unui ideal misionar și a unei metode de evanghelizare adresată populațiilor păgâne radical diferite de ceea ce nutrise până la acel moment „cucerirea spirituală" a Americii latine.[248] Dacă protestanții preferau trimiterea fiilor la studiu în cadrul școlilor protestante (*Landshaftschulen*) pentru o perioadă variind de la patru la opt ani, catolicii, puternic influențați de iezuiți, au finanțat școli latine menite să asigure transmiterea învățăturilor privind identitatea religioasă.[249] Dar ambele categorii de școli s-au focusat asupra educației morale și a învățării scrisului și cititului în limba latină. Școlile, susținute de numeroase denominațiuni, au devenit în scurt timp cel mai eficient instrument al educației religioase, al persuasiunii și al convertirii.[250]

Raportul care se stabilea între strategiile educaționale și strategiile misionare aplicate de ordinele religioase catolice într-un anumit teritoriu reprezenta fără îndoială o chestiune de mare importanță pentru înțelegerea rolului pe care atât ordinul iezuit, cât și ordinul franciscan l-au asumat în istoria religioasă și socială a Europei catolice în epoca modernă. Studierea raportului misiune-colegiu/școală însemna de fapt a pune în lumină nu doar conflictualitatea conținută de aceste două modalități diferite de a opera în „via Domnului", ci și complementaritatea, deoarece colegiul era centru al învățării, dar și bază apostolică îndreptată spre exterior.[251]

La începutul secolului al XVII-lea, colegiul iezuit de la Cluj-Mănăștur primea elevi aparținând diferitelor confesiuni: unitarieni,

---

[248] *Ibidem.*

[249] Karin T. McHardy, "Cultural Capital, Family Strategies and Noble Identity in Early Modern Habsburg Austria 1579-1620", în *Past and Present*, nr. 163 (1999), p. 43.

[250] Kádár, *The Difficulties of Conversion*, p. 729; a se vedea și observația lui Modesto de Roma asupra școlilor ca mijloace de instruire ale tinerilor care puteau persevera în credința catolică: "anzi buona parte di quelli putti che andavano alla scola sino ad'hoggi perseverano boni Cattholici". Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1793.

[251] Broggio, *Attività missionaria*, p. 92.

calvini, „schismatici”, luterani și catolici.[252] La 1613 se punea problema instituirii a două locuri în cadrul Colegiului de la Viena pentru elevi transilvăneni, ceea ce se considera a fi util pentru consolidarea Bisericii romane și pentru *cura animarum*.[253]Din momentul în care Congregația *de Propaganda Fide* a început să-și concentreze atenția asupra Transilvaniei ca spațiu de misionariat catolic, relatările misionare furnizând informații Romei puneau problema fondării școlilor. La 1633, când Fulgenzio de Jesi adresa un raport Congregației, acesta percepea instituirea unui episcop în Secuime la fel de importantă ca instituirea de școli în întreg comitatul Ciuc, întrucât acestea puteau servi ca centre de formare a viitorilor preoți ce aveau să vină în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicilor și să edifice din punct de vedere spiritual minoritatea catolică din Secuime.[254] La 1635, provincialul Transilvaniei, Francesco Antonio de San Felice, își exprima deschis intenția de a institui două academii, una în Ungaria și una în Transilvania, unde se puteau studia logica, filosofia, teologia, cazurile de conștiință și dogmele, considerând că soluția cea mai potrivită de a răspândi credința catolică era dată de instruirea adecvată a viitorilor predicatori.[255]

---

[252] *Recipiuntur passim diversae sectae adolescentes; ut arriani, calvinistae, schismatici, lutherani, et fidei catholicae. Rhetoricam tamen absolvere non permittuntur ulli praeter catholicos. Monumenta comitialia regni Transsylvaniae,* vol. XV, p. 481.

[253] *(...) Noster mentem et voluntatem suam esse (...) in seminaria Viennensi inter Alumnos Pontificios duo sint (...) ex quibus optatus finis speratur pro Ecclesia Catholica incremento et bono proximorum. Roma 12 ianuarii anno 1613. R. V. Servus in Christo ex mandato Reverendi Patris nostri generalis Bernardus de Angelis.* Arhivele Romano-Catolice Transilvănene, Arhiva Arhiepiscopală, Fond I. 1 Püspöki (Érseki) Hivatal [1224/1729-2000], Fascicul I (1224-1709), doc. 1.

[254] *Nempe quod inter Siculos unus zelosus et exemplaris episcopus constituatur, saltem titularis, qui in monasterio nostro Chikiensi posset habere suam residentiam, et de elemosiniscum aliis fratribus vivere, atque in toto comitatu scholas humanitatis introducere, ex quibus deinde multi fierent sacerdotes et adjuvarent animas illas.* Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 133 (1633), p. 454.

[255] Instituirea de școli deschidea în opinia lui Francesco Antonio de San Felice mai multe căi: 1. De a răspândi credința catolică prin cunoașterea principalelor învățături teologice; 2. De a demonstra utilitatea demersurilor Sfântului Scaun în vederea consolidării *Christianitatis*; 3. De a învăța limba maghiară, indispensabilă pentru organizarea misiunii în Transilvania; 4. De a consolida pregătirea misionarilor care urmau să asiste spiritual laicii; 5. De a deschide adevărata stradă spre Transilvania, ajutându-se de misionarii pregătiți în academia din Ungaria otomană. *Ibidem*, doc. 185 (1635), p. 588.

Trimiterea tinerilor la studii constituia o bună cale de accesibilizare a mesajului devoțional menit să fie transmis credincioșilor și, implicit, de aducere de noi suflete la credința catolică; absolvenții se întorceau în teritoriile de proveniență în calitate de profesori în cadrul seminariilor teologice, unde adaptau idealurile romane de reformă la circumstanțele locale. La 1630, Andrea de Camengrado, ministru al franciscanilor observanți din provincia Bosnia-Argentina scria Congregației *de Propaganda Fide* cu scopul de a procura un loc de studiu pentru Szerafin Kun. În aceeași ordine de idei, relevantă se dovedea și cererea părintelui franciscan Stefano de Salinis către Congregație (1638), punându-se problema a trei sau patru tineri ce urmau să fie trimiși pentru studii la Viena.[256] Tot la 1638, potrivit raportului lui Francesco Leone de Modica, în Transilvania funcționau mai multe școli: la Cluj-Mănăștur (140 elevi), Alba-Iulia (50 de elevi), respectiv în parohiile din Secuime (Șumuleu-Ciuc).[257]

La 1650 gimnaziul catolic de la Șumuleu-Ciuc era frecventat, potrivit raportului lui Modesto de Roma, de 60 de copii.[258] Școala de gramatică era coordonată de franciscanii observanți, dar ca urmare a deosebitelor realizări culturale, etnografice, arhitecturale și artistice realizate de aceștia, gimnaziul conventului a beneficiat de donații din partea conducătorilor politici și a nobilimii în semn de apreciere. Cele mai mari donații au fost făcute de Gheorghe Rákóczi I în 1649, Acațiu Barcsay în 1659 și Mihail Apafi în 1662. Prin urmare, Fiii spirituali ai Sfântului Francisc au fost capabili să stabilească în școala de gramatică de la Șumuleu-Ciuc un centru de înalt nivel educațional, cultural și artistic ce

---

[256] *Ibidem*, vol. II, doc. 341 (1638), p. 1016.

[257] *Scholae Transylvanicae: In Monostor, ubi legitur grammatica et rhetorica, erunt studiosi, testante ipso regente primo scholarum, plusquam centum quadraginta. Albae Juliae circiter quinquaginta […] In Kis Fenes, nonnunquam viginti, et fere in omnibus aulis illustrissimorum sunt scholae, aliquando viginti, aliquando minus studiosorum continentes. Pariter in omnibus parochiis Siculiae sunt etiam scholae, quibus partim viginti, partim quindecim etc. studiosi continentur, sed in parochia Uduarhely vidi circiter quadraginta.* Idem, *Relationes*, doc. 27 (1638), p. 251.

[258] "Si è eretta la scola de putti vicina al convento predetto di Cik, ove sono hora più di 60 et più concorrono di giorno in giorno". Idem, *Litterae missionariorum,* vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1796.

putea permite o comparație cu celelalte școli de gramatică din Europa Centrală și Orientală a acelei epoci.

La 1666 Modesto de Roma solicita Congregației un ajutor material în vederea asigurării adăpostului, a veșmintelor și a unui salariu de 30 de scuzi pentru profesorul de la Șumuleu-Ciuc, școala fiind în pericol de a fi închisă ca urmare a atacului tătarilor și a imposibilității populației de a contribui cu donații.[259] Se pare că școala care funcționa pe lângă conventul de la Șumuleu-Ciuc avea o importanță sporită nu doar pentru Secuime, ci beneficiile frecventării unei astfel de școli erau resimțite și în Moldova.[260] La 1669 Ferenc Jegenyei atașa raportului său destinat Congregației și catalogul școlii de copii care funcționa pe lângă conventul franciscan de la Șumuleu-Ciuc, sub coordonarea celor doi magiștri, Matthia Duliczky și Matthia Vualsanski: dacă primul magistru se ocupa de clasa de sintaxă (7 elevi) și de clasa de gramatică (9 elevi), cel de-al doilea avea sub coordonarea sa o clasă de 8 elevi. Se pare că la Șumuleu-Ciuc mai funcționau o clasă de 11 elevi, o clasă de 23 elevi, precum și o clasă de 19 elevi, la care se adăuga Georgius Olapap Moldavus, fiu de nobil valah „schismatic", școala numărând așadar 77 de elevi la momentul anului 1669.[261] Un an mai târziu, numărul elevilor școlii

---

[259] Cerere aprobată de Congregație. *Ibidem,* vol. IV, doc. 909 (1666), p. 2474.

[260] "Fra Modesto di Roma custode di Transiluania de minori osservanti riformati di San Francesco humilmente espone all'Eminenze Vostre come havendo scola de putti vicino al convento di Cik sino dall'altra volta che vi fu mandato prefetto e custode da questa Santa Sede, del 1648, ove non solo la provintia Siculica, ma la Transiluania e Moldauia et altri luoghi circonvicini sentivano il beneficio di essa nel concorso de putti, si nel fondarli nella fede Cattolica, come in molti che per il culto divino si son fatti religiosi, altri sacerdoti per servitio de popoli". *Ibidem.*

[261] *Catalogus puerorum scholae fratrum minorum strictioris observantiae in Transiluania ad conventum Csikiensem. Anno 1669. Sub duobus ludimagistris: sub primo magistro Matthia Dulicky: Classis syntaxistarum (7 nomina) classis grammatistarum (9 nomina) classis principistarum sub secundario magistro Matthia Vualsanski (8 nomina) classis majorum parvistarum (11 nomina) classis minorum parvistarum (23 nomina) classis minimistarum Georgius Olapap Moldaus nobilis Valachus scismaticus 12 annorum (et alia 18 nomina) Summa omnium numero 77. Ibidem,* vol. IV, doc. 926/a (1669), p. 2528; a se vedea și documentul 937 (1670), p. 2552 aparținând aceluiași Ferenc Jegenyei: *Nomen ludimagistri ad conventum Csik fratrum minorum strictioris observantiae in missione Transiluaniae hoc anno praesenti 1670. Matthias Duliczki. Coadiutor eius Joannes Pollereczi. Numerus discipulorum. Poetae num. 4. Syntaxistae num. 6. Grammatistae num. 10. Principistae num. 12. Maiores parvistae num. 23. Minores parvistae num. 9. Declinistae num. 15. Legentes num. 33. Summa 112,* respectiv doc.

franciscane de la Șumuleu-Ciuc creștea la 112, pentru ca la momentul anului 1671, în catalog să figureze 142 de elevi. Patru ani mai târziu, printre magiștri figura Joannes Albertis, filosof, iar școala franciscană de la Șumuleu-Ciuc număra 104 elevi.[262]

Nu este deloc surprinzător faptul că pe parcursul secolelor XVI-XVII învățătorul ca profesie s-a bucurat de o reputație deosebită în micile școli din Europa Centrală și de Răsărit, fiind privit de multe ori ca primul pas spre un oficiu ecleziastic. Așa după cum studiul limbilor clasice și al *humaniora* nu era menit să rămână un studiu independent al unui anumit subiect, ci mai degrabă pregătitor pentru instruirea profesională în cadrul universităților (în particular teologie), în mod similar învățământul era rar considerat o ocupație permanentă, ci mai degrabă o poziție temporară până la eliberarea unui posibil oficiu ecleziastic.[263] În caz contrar, predatul rămânea un ultim expedient pentru cei care nu puteau ocupa un oficiu ecleziastic ca urmare a talentelor inferioare sau a altor descalificări profesionale.[264] Acest lucru explica schimbarea rapidă în cadrul personalului din școli, durata oficiului fiind de regulă de un an, maxim doi ani (*desudare in pulvere scholastico, quem Dii odere paedagogum fecere*), cu excepția instituțiilor patronate de principii teritoriali.[265]

În ceea ce privește desfășurarea propriu-zisă a studiilor, aplecarea față de cultura umanistă și renascentistă a marcat întoarcerea la concepția tradițională asupra relației dintre știință și *studia humanitatis*, moștenire a Evului Mediu, cu revenirea la și utilizarea în *curriculum*-ul de studiu și în trendurile educaționale ale limbilor și ale patrimoniului literar și științific

---

948 (1671), p. 2580: *Ludimagistri praeteriti anni. Poetae numeo 10. Syntaxistae numero 22. Grammatistae numero 15. Principistae numero 26. Majores parvistae numero 14. Minores parvistae numero 13. Declinistae numero 15. Legentes numero 33. Summa 142.*

[262] Potrivit raportului lui Kázmér Damokos către Congregație: *Classes et numerus puerorum scholarium ad conventum Czik Somlio in Transiluania fratrum minorum reformatorum hoc anno 1673. Ludimagister major Joannes Alberti philosophus. Poetae sunt numero 6. Syntaxistae sunt numero 8. Grammatistae sunt numero 16. Coadjutor magistri Stephanus Gaal poeta. Principistae sunt numero 16. Parvistae sunt numero 18. Declinistae sunt numero 12. Legentes sunt numero 28. Summa omnium numero 104. Ibidem,* doc. 965 (1673), p. 2632.

[263] William Hammer, "Latin Instruction in the Schools of Transylvania from the Sixteenth to the Eighteenth Century", în *Phoenix,* vol. 8, no. 3 (Autumn, 1954), p. 96.

[264] *Ibidem.*

[265] *Ibidem.*

al clasicismului grec și latin.[266] Printre disciplinele studiate se numărau științele umane, sintaxa, retorica, dialectica, gramatica, latina, greaca, filosofia.

Cu puține excepții, literatura devoțională catolică ce a circulat în Transilvania în prima jumătate a secolului al XVII-lea a fost publicată în afara Principatului, tendință care avea să continue până în ultimele decenii ale perioadei seicentești. Nu putem nega faptul că literatura hagiografică franciscană a fost receptată de un public limitat, fiind citită cu siguranță de către cler, de patriciatul urban, precum și de patronii nobili cărora cărțile le erau dedicate. Cu toate acestea, ideile încorporate de literatura franciscană țținteau spre un public mai mare, motiv ce explica eforturile considerabile ale fraților de a „exporta" cărțile în afara universului exterior al ordinului și al cercului redus de susținători laici.[267]

O tipografie fusese înființată la Șumuleu-Ciuc de către franciscanul observant János Kájoni în 1675. Potrivit documentelor de fondare, tipografia era menită să servească necesităților călugărilor și ale altor catolici din teritoriile de est ale secuilor: *pro necessitate Missionis Apostolicae et Catholicorum huius regni*.[268]Multi-talentatul János Kájoni era unul dintre cei mai activi franciscani în conventul de la Șumuleu-Ciuc, interesele sale fiind mai ales de domeniul muzicii: organist, acesta avea să repare instrumentul distrus al bisericii după invazia tătarilor din 1661. Printre primele producții ale noii tipografii, se număra o colecție de mai bine de 800 de cântece bisericești în latină și maghiară compilată de însuși Kájoni și intitulată *Cantionale Catholicum*. Alte producții tipografice erau *Cantus Catholici* (colecție de cântece bisericești), *Organo Missale* (cuprinzând litanii, slujbe, cântece bisericești), *Sacri Concentus* (colecție de cântece bisericești scrise de diferiți autori), *Himnarium* (colecție de poezii religioase în limbile latină și maghiară), *Casă aurie* (carte de rugăciuni și cântece bisericești), calendarele, scrisorile lui Cicero, manualele școlare (*Herbariu Maghiar,* anexă la *Ortus Sanitatis Venetiis,* carte de botanică în

[266] Sani, *The Society of Jesus,* p. 63.
[267] Elbel, *On the Side of the Angels,* p. 348.
[268] Keul, *Early Modern Religious Communities,* p. 226.

limba latină în care erau descrise efectele curative/terapeutice ale unor plante medicinale) și gramaticile latinești pentru uz școlar. Tuturor acestora se adăuga faptul că fratele Kájoni a avut inițiativa tipăririi de noi ediții de rugăciuni și colecții de meditații publicate în urmă cu câțiva ani, de exemplu cea aparținând iezuitului secui Péter Ágoston, care avea să revadă lumina tiparului la 1685.[269] Per ansamblu se poate remarca faptul că pe parcursul secolului al XVII-lea, în ciuda statutului de „religie receptă", catolicismul era de fapt denominațiunea unei minorități care avea puțină influență pe plan intern și care era dependentă de sprijinul din afară.

Dar catolicismul în forma sa de „religie trăită" nu a încetat să existe nicio clipă, atâta timp cât literatura edificatoare importată a găsit un număr relativ mare de cititori, iar fondarea tipografiei la Șumuleu-Ciuc a îmbunătățit răspândirea de materiale de citit pentru catolici, îndeosebi în școli. Gradul de alfabetizare în creștere, precum și accesibilizarea largii varietăți a literaturii devoționale care țintea spre o audiență populară considerabilă a stimulat o dată în plus pietatea individuală. Transilvania nu a constituit nicidecum un caz izolat de trendul european privind favorizarea letrizării și răspândirea lecturii; cu precădere din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, această literatură, regăsită deopotrivă sub forma colecțiilor de predici, a pamfletelor devoționale și a lucrărilor catehetice a ajuns să fie larg răspândită și să se adreseze atât unei audiențe educate, cât și unui public popular.[270] Cu siguranță lucrările de factură devoțională, precum cartea de rugăciuni *Hortulus Devotionis* scrisă de însuși franciscanul János Kájoni au încurajat pelerinajele și procesiunile și au pecetluit importanța missei și a liturghiei Bisericii; asemenea tuturor celorlalte evoluții din epoca confesională, răspândirea generalizată a literaturii devoționale a servit în principal conferirii de varietate și diversitate catolicismului popular.[271]

În acest punct al argumentației, considerăm important să introducem în discuție ipoteza istoricului maghiar István György Tóth,

---

[269] *Ibidem.*
[270] Forster, *Catholic Revival,* p. 148.
[271] *Ibidem,* p. 149.

potrivit căreia o mare parte dintre țărani avea și citea cărți de rugăciuni; la o primă vedere, această afirmație poate părea o contradicție, dat fiind gradul mare de analfabetism, dar nu este mai puțin adevărat că analfabetismul nu trebuie înțeles *stricto sensu*.[272] Numeroși țărani reușeau să lectureze cărțile de rugăciuni, deoarece acestea erau tipărite, nu în format manuscris, iar conținutul lor era de cele mai multe ori memorat și reprodus *ad litteram*. Istoricul maghiar este de părere că țăranii puteau fi introduși în categoria semi-letrizaților, cărțile de rugăciuni constituind clasicul exemplu pentru ceea ce semnifica lectura intensivă în acea epocă: reproducerea textului se făcea prin intermediul memorării, de cele mai multe ori fiind nevoie doar de o privire aruncată acestuia, menită să aducă o reîmprospătare a memoriei-asemenea recitării unui poem.[273] Pe de altă parte, aceiași țărani, care „citeau" cărțile de rugăciuni tipărite erau incapabili să descifreze textul necunoscut al unei scrisori, cu care intrau în contact pentru prima oară.

Misionarii catolici ai secolului al XVII-lea au desfășurat așadar o lucrare ce stătea sub semnul „evanghelizării", fiind pe bună dreptate considerați „oameni ai metodei", aspect probat de ritmul și orarul exercițiilor devoționale, argumentele predicației, modul de a vorbi și punând bazele „misiunii de lungă durată".[274] Misiunile au reprezentat doar o mică parte din procesul ecleziastic de aculturare a maselor derulat în epoca Contrareformei, o acțiune care s-a integrat în cadrul mai vast de control și reorganizare demarat pe plan cultural, devoțional, religios de Biserica romană.[275] Misiunile au provocat un șoc asupra sufletelor prin fixarea unor obiective clare, dar limitate, însă este la fel de adevărat că numai un cadru parohial solid putea să transforme un astfel de șoc într-un comportament religios de lungă durată, într-o obișnuință.[276]

---

[272] István György Tóth, "The Correspondence of Illiterate Peasants in Early Modern Hungary", în Francesco Bethencourt, Flanke Egmont (eds.), *Correspondence and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 331.

[273] *Ibidem.*

[274] Delumeau, *Il cattolicesimo*, pp. 240-243.

[275] Bonora, *La Controriforma*, pp. 86-87.

[276] Delumeau, *Il cattolicesimo*, pp. 244-245; Idem, *Cristianità*, p. 222.

CAPITOLUL 8
IMPACTUL MISIUNILOR CATOLICE ÎN TRANSILVANIA CALVINĂ A SECOLULUI A XVII-LEA

8.1. *Quod fiat unum ovile et unus pastor*[1]. Înspre un succes al Contrareformei sau de la „Turnul Babel” la „Ierusalimul militant”. Impactul activității misionare asupra Transilvaniei secolului al XVII-lea și rolul său în supraviețuirea confesiunii catolice

În procesul „reînnoirii catolice”, monarhia habsburgă și regatul Ungariei, ca parte a „Bisericii militante” ocupau o poziție distinctă ca urmare a multitudinii de națiuni și denominațiuni. În același timp, situația religioasă a Ungariei raportată la conglomeratul statal habsburg era singulară: în regatul Ungariei, primele două părți ale secolului al XVII-lea nu constituiau încă o eră a consolidatei Contrareforme, ci mai degrabă o perioadă a „Contrareformei senioriale misionare”[2], adică nu exista o politică bine definită din partea statului în sfera religioasă asemenea activității *Klosterrat*-ului[3] în provinciile ereditare austriece la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea.

După revolta lui Ștefan Bocskai (1604-1606), dinastia habsburgă a fost forțată să ajungă la un compromis cu stările Ungariei; în ciuda Războiului de 30 de ani și a păcii de la Westfalia, populația protestantă, care constituia la începutul secolului al XVII-lea majoritatea, a început să piardă superioritatea numerică și să traverseze o perioadă de criză. Dacă la sfârșitul secolului al XVI-lea, Biserica catolică din Ungaria își pierduse

---

[1] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 155 (1634), p. 514.

[2] Kádár, *The Difficulties of Conversion*, p. 730.

[3] Instituție creată de Maximilian II în 1568, alcătuită din cinci membri aleși de împărat și menită să supravegheze viața monahală din „ținuturile austriece de jos”.

pozițiile deținute în urmă cu un secol, dispunând de un număr redus de școli și tipografii și fiind lipsită de personal ecleziastic instruit, la mijlocul secolului al XVII-lea, fostul regat al Sfântului Ștefan oferea un exemplu ilustrativ pentru ceea ce însemna restaurația catolică post-tridentină. În jurul anului 1650, Biserica catolică maghiară dispunea de două universități și de mai multe școli de gramatică, plasându-se într-un raport de paritate cu alte biserici catolice din apusul Europei.[4] Bisericile reînnoite cu sculpturi și imagini devoționale, precum și numeroasele tipografii ce furnizau o literatură catolică de calitate erau în măsură să semnaleze o „restaurație culturală” în sânul Bisericii romane, proces în cadrul căruia misionarii bine instruiți și cultivați aveau un rol important.[5] Alături de propaganda misionară, un rol decisiv în restaurația catolică din Ungaria secolului al XVII-lea a revenit nobililor catolici care au susținut convertirea forțată a țăranilor de pe domeniile lor[6], ceea ce a dat o majoritate catolică până la începutul secolului al XVIII-lea.[7]

---

[4] Kádár, *The Difficulties of Conversion*, p. 730.

[5] *Ibidem.*

[6] Relevantă în acest sens se dovedește mărturia misionarului Pietro de Sant'Angelo de Fermo, potrivit căreia un succes a fost înregistrat odată cu convertirea la catolicism a lui István Nyári, unul dintre marii nobili maghiari, care a adus după sine și convertirea unui mare număr de servitori. Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 240 (1636), p. 740.

[7] În ciuda entuziasmului contrareformator al lui Ferdinand II, pe parcursul Războiului de 30 de ani, cu apropierea turcilor și după pacea de la Viena încheiată cu aristocrația maghiară, împăratul nu era în măsură să uzeze forța împotriva protestanților. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, nobilii maghiari s-au convertit la catolicism. Cu siguranță, iezuiții și gloria restaurată a Bisericii catolice au avut un rol important în această transformare, dar este la fel de adevărat că elita maghiară a conștientizat că odată cu împăratul Ferdinand II începuse o nouă epocă, la a cărui curte doar catolicii puteau obține favoruri din partea monarhului. Aceste grații regale se puteau concretiza în donații de pământuri sau în numiri în diferite funcții/oficii în cadrul regatului, după cum la fel de importantă era și judecata favorabilă în cazurile complicate referitoare la moșteniri sau la procesele în cauză. O concurență aspră se înregistra și între familiile aristocratice maghiare pentru a obține favoarea regelui în încheierea alianțelor matrimoniale prospere, drept pentru care se poate afirma că nu a fost doar influența spirituală a marilor predicatori iezuiți cauză a procesului accelerat de convertire la catolicism a aristocraților maghiari în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Familiile nobiliare care au rămas luterane sau calvine au devenit marginale. Totuși, au existat cazuri de convertiri dictate nu doar de interesele materiale, ci izvorâte și din profunda convingere și din căutarea disperată a salvării: unii nobili s-au întors la protestantism, în timp ce alții, membri ai celor mai bogate familii, au intrat în cele mai rigide ordine religioase ale Contrareformei. Nobilimea maghiară a rămas în același timp într-o mare parte protestantă, fie din convingere, fie pentru a sublinia statutul său autonom. Idem, *Identità collettive*, pp. 4-5.

Impactul activității franciscanilor în Transilvania și, implicit, succesul/insuccesul misiunilor catolice în Principatul calvin poate fi cuantificat prin prisma relației cu laicatul, respectiv a implicării active a laicilor în viața religioasă ca urmare a receptării discursului misionar. În spațiul Europei Centrale, popularitatea de care s-a bucurat ordinul franciscan în secolul al XVII-lea a putut fi pusă pe seama unui avantaj față de noile ordine (iezuiți, capucini): tradiția, bazată pe cultul sfinților franciscani, o condiție *sine qua non* a existenței ordinului, a longevității și a legitimității sale.[8] Cultul sfinților franciscani a servit de altfel creării și popularizării unei imagini specifice a ordinului (ordinul serafic/angelic), respectiv reconsolidării poziției în lumea catolică post-tridentină caracterizată de numeroase ordine religioase.[9] Sfântul Francisc, dar și alți sfinți ai ordinului franciscan, erau modele evidente și în același timp, necesare pentru fiecare membru al ordinului, contribuind la fabricarea imaginii sale.[10] Deja în secolul al XIII-lea, ministrul general al ordinului

---

[8] La momentul întemeierii ordinului său, Dominic a ales un model de viață canonică ale cărui coordonate erau viața comună, fără proprietate privată și contactul social nemijlocit prin apropierea de laici și deschiderea spre problemele lor. De cealaltă parte se situează frații minoriți a căror activitate se desfășoară în strânsă concordanță cu un model „evanghelic" ale cărui principale trăsături sunt ascetismul, sărăcia și zelul pastoral. Există însă și un model franciscan de evanghelizare a laicilor în interiorul modelului de călugăr cerșetor, bazat în principal pe dragoste și caritate, penitență și mărturisire, sărăcie și umilință, simplitate și curăție, respectiv rugăciune. Cultivarea modelului „evanghelic", a exemplului cristic, a unei vieți apostolice autentice și a dragostei față de aproapele devin tot atâtea repere care circumscriu un tipar devoțional, un mod de a trăi bine, în strânsă conformitate cu preceptele evanghelice, un tipar care odată urmat, era menit să asigure mântuirea sufletului. Diana-Maria Dăian, „Discurs clerical și pietate laică în Transilvania evului mediu târziu. Reprezentări ale sanctității în indulgențele papale și episcopale", în Anamaria Macavei, Roxana-Dorina Pop (coord.), *Consemnări despre trecut. Societate și imagine de-a lungul timpului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 87-103; Salontai, *Mănăstiri dominicane*, p. 13; Jacques le Goff, *Sfântul Francisc din Assisi*, Polirom, Iași, 2000, p. 162; Elbel, *On the Side of the Angels*, p. 341.

[9] Elbel, *On the Side*, p. 344.

[10] Într-o analiză realizată de Peter Burke asupra celor 56 de personaje canonizate în intervalul cronologic 1588-1767, acesta demonstrează existența unor trenduri sociale și devoționale. În paralel cu preferința pentru originile nobile spaniole și italiene, franciscanii au ocupat un loc important, cu 10 sfinți în comparație cu dominicanii (7) și iezuiții (6). Este clar că Fiii spirituali ai Sfântului Francisc au format un grup compact pentru a depăși obstacolele inevitabile ridicate de Curia romană în finalizarea cu succes a proceselor de canonizare. Membrii ordinului erau capabili să colecteze și să elaboreze toate materialele necesare pentru procesele de canonizare, dar și să-și mobilizeze patronii influenți pe lângă Curia romană în sprijinul cauzei lor. *Ibidem*, p. 341.

franciscan, Bonaventura de Bagnoreggio, afirmase că eficacitatea unui ordin rezida nu în numărul așezărilor sale, ci în impactul său în lume, aspect cuantificat prin numărul de sfinți; atâta timp cât Bonaventura fusese canonizat, afirmația sa își dovedise veridicitatea în cel mai sigur mod cu putință.

Încă de la bun început, au existat cereri din partea laicilor transilvăneni privind acordarea asistenței spirituale de către misionari în absența personalului ecleziastic.[11] La 1629 franciscanul conventual Vincenzo Pinieri de Montefiascone relata Congregației *de Propaganda Fide* că trebuind să se deplaseze sub motivul reședinței provincialatului său în Transilvania, Moldova, Valahia, Bulgaria și o parte din Ungaria, avea nevoie de alte persoane care, prin buna conduită și prin instruirea catehetică, puteau readuce la catolicism acele popoare care cereau constant asistență spirituală, fiind lipsiți de preoți și predicatori.[12] În răspunsul dat de Congregație raportului lui Basilio d'Aire se menționa faptul că misionarii activi în Transilvania în jurul anului 1635 erau personaje instruite, în particular prefecții, care, în timp ce au activat în Valahia și Moldova, au fost doriți de nobilii catolici transilvani.[13]

Existau cazuri când laicii catolici decideau să intre în rândul clericilor din dorința de a fortifica pozițiile Bisericii romane în Principatul transilvan: la 1643, Péter Miklós venea la Roma, condus de franciscanul

---

[11] *Catholici domini pia charitate moti locum Mikhaza vocatum emerunt ac dictis patribus Bosnensibus pro aedificanda ecclesia et habitatione religiosa consignarent, in quo loco dicti patres et ecclesiam aedificarunt, et residentiam construxerunt, quam pro conventu usque ad praesens semper inhabitarunt.* Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. III, doc. 632 (1649), p. 1741.

[12] "Maestro Fra Vincenzo Pinieri da Montefiscone provinciale di Transilvania minore conventuale di San Francesco humilissimamente espone alle Signorie Vostre Illustrissime e Reverendissime che dovendo trasferirsi per la residenza del suo provincialato in Transiluania, Moldauia, Valacchia, Bulgaria e parte dell'Vngheria, ha di necessità di condur seco soggetti che possino col buon' essempio e con la dottrina ammaestrare e ridurre al Catholichismo que' popoli che istantissimamente chieggono questi spirituali aiuti e si lamentano d'esser privi di sacerdoti, e predicatori". *Ibidem,* vol. I, doc. 77 (1629), p. 284.

[13] "Li missionarii di Transiluania sono soggetti buoni e molto dotti, massimamente li prefetti, e mentre erano missionarii in Valachia e Moldauia sono stati desiderati da baroni Transiluani." *Ibidem*, doc. 188 (1635), p. 595.

Bartolomeo Bassetti (franciscan observant, vicar al provinciei Moldova) pentru a aduce la cunoștința Congregației situația precară a catolicismului transilvănean (absența preoților, absența unui episcop, dezagregarea parohiilor, decăderea credinței catolice), drept pentru care cerea să fie consacrat preot, urmând ca aprobarea să vină după examinarea sa.[14] La 1650 Modesto de Roma, făcând o evaluare a situației custodiei Transilvaniei, menționa faptul că nobilii catolici, deși puțini la număr, văzându-se privați de asistența spirituală asigurată înainte de Reforma protestantă de franciscanii din conventul de la Șumuleu-Ciuc, s-au adresat Congregației în vederea trimiterii de misionari catolici în Principatul calvin.[15] La 1655 Kázmér Damokos menționa faptul că fiind lipsiți de personal ecleziastic, nobilii catolici transilvăneni s-au întors la 1630 spre provincia Bosnia-Argentina în vederea trimiterii de misionari în Principat, cerere care s-a bucurat de un răspuns afirmativ, din moment ce spre teritoriul transilvănean aveau să plece patru franciscani (Stefano de Salinis, Stefano de Lopara, Mariano de Sarajevo, Elias de Posega), dintre care doar doi (Stefano de Salinis și Stefano de Lopara) aveau să demonstreze o continuitate la nivelul activității de apostolat ca urmare a acordării liberului exercițiu religios de către principele Gheorghe Rákóczi I și, deci, a recunoașterii formale a funcționării unei misiuni catolice în

---

[14] *Ibidem,* vol. II, doc. 467 (1643), p. 1319; dintr-o notă a Congregației aflăm că Péter Miklós era născut din părinți catolici, cunoștea bine limba latină și că trăia pe cheltuiala proprie, putându-se întreține de unul singur, informații probate de însuși Bartolomeo Bassetti: "Il padre Bartolomeo Bassetti missionario in Moldauia, e vicario generale dell'arcivescovo di Sardica l'ha condotto a Roma, testifica che è nato di parenti Cattolici, sa bene la lingua Latina e nel pratticarlo e ha trovato di buono spirito e di buona vita e li pare che sia degno delle gratie che domanda e vive adesso a spese sue." *Ibidem,* p. 1320.

[15] "Gl'altri signori Cattholici (se bene erano già pochi principali in Transiluania) per le sopradette difficoltà di quella provincia d'Ongheria, vedendosi privar de gl'aiuti spirituali che per il passato havevano riceuti da quel convento di Cik, et che netampoco potevano ottenerli dalla provincia suddetta, scrissero alla Sacra Congregatione de Propaganda Fide, acciò si degnasse con viscere miserarne con le quali havevano inteso che haveria provisto in altre parti questa Sacra Congregatione volesse proveder anche a loro." *Ibidem,* vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1792.

Principatul transilvan calvin.[16] Și Pietro Novukovich de Varese amintea faptul că prezența misionarilor catolici în Principatul transilvan s-a datorat cererii înaintate de laici.[17] La 1666, în contextul intensificării ostilităților dintre franciscanii maghiari și cei bosniaci, misionarii bosniaci solicitau Congregației să nu permită înstrăinarea conventului de la Călugăreni, dat fiind faptul că aceștia au fost chemați în Principat de nobilii catolici în vederea administrării sacramentelor și că obținând permisiune din partea principelui, au ridicat un convent și o biserică la Călugăreni.[18]

Aceasta se situa la polul opus al relatărilor misionare care criticau neimplicarea în viața religioasă a laicilor transilvăneni, cauză principală a ineficacității activității de apostolat. Potrivit opiniei lui Vincenzo Pinieri de Montefiascone, activitatea misionară nu înregistra rezultatele dorite, deoarece nu doar că misionarii se confruntau cu un număr redus de catolici, dar aceștia nu dădeau dovadă de suficient zel și suficientă

---

[16] *Unde factum quod quidam domini Catholici constantes in fide, dum personas ecclesiasticas aliunde habere non possent, et vel maxime religiosos Sancti Francisci, rescripserint anno 1630. ad provinciam Bosnae-Argentinae pro aliquibus patribus, qui adminus lingua Latina confessiones eorundem excipere possent. Ad hanc petitionem missi fuerunt ex provincia illa 4 patres, Pater Stephanus a Salinis, Pater Marianus a Sarallio, pater Stephanus a Lopara, et pater Elias, quorum duo Pater Marianus et Pater Elias, quia ipsis modus vivendi non placuit, redierunt post aliquod tempus in provinciam suam. Duo autem Pater Stephanus a Salinis et Pater Stephanus a Lopara remanserunt penes dominos Catholicos hoc facta conditione ut domini Catholicos protectionales literas ipsis a principe regni impetrarent, et passus liberos per regnum. Ibidem,* doc. 775 (1655), p. 2072.

[17] *Eminentissimi Patres, ista provincia Transyluaniae carendo sacerdotibus Catholicis, et non fuit licitum aliunde venire, sed sicut est subjecta Turcis, concesserunt, ut veniant sacerdotes ex provincial Bosnae Argentinae, quae est subjecta Turcis, et ad petitionem Catholicorum tunc provincialis Bosnae Argentinae miserata liquod patres in Transyluaniam pro augment Catholicae fidei. Ibidem,* vol. IV, doc. 888 (1665), p. 2427.

[18] "Li frati Bosnesi minori osservanti di San Francesco, missionarii in Transiluania del convento di Santo Stefano di Micasa espongono humilmente all'Eminenze Vostre, come da 40 e più anni sono che furono chiamati nella Transiluania da alcuni Cattolici nobili per amministrar loro i sacramenti ecclesiastici, havendo già ottenuto la licenza da quel prencipe, che benignamente concesse alli detti frati di poter entrar nel regno, che prima non si poteva entrare, e fabricare una chiesa e convento, come fecero con gran patimenti e disaggi […] supplicano per tanto l'Eminenze Vostre, voler restar sopra ciò pienamente informate, e non permettere che senza alcun difetto gli venga levato quel convento, che con tanti sudori s'hanno fabricato." *Ibidem*, doc. 903 (1666), pp. 2459-2460.

fervoare religioasă.[19] La 1649 era însuși Modesto de Roma cel care afirma că misionarii catolici nu s-au bucurat de susținerea nobililor catolici: dacă fusese primit de Zsigmónd Kornis, nu aceeași primire i s-a făcut de către alți nobili catolici.[20]

Rapoartele secolului al XVII-lea atrag atenția asupra conlucrării dintre personajele ecleziastice (seculari, regulari) și nobilii catolici în vederea stârpirii „erorilor" de credință și a promovării unui tipar devoțional, a unui model autentic de viață creștină[21]; implicarea activă a elitei catolice și acordarea sprijinului necesar articulării misiunilor catolice într-un teritoriu majoritar calvin au constituit elemente esențiale în ecuația supraviețuirii catolicismului ardelean. Relevantă în acest sens a fost figura nobilului Gothard Kun, amintit de misionarul Szerafin Kun (*illustrissimo ac generoso domino Gothardo Kun barone*)[22], a guvernatorului catolic Boldizsár Kornis ("un'altra littera diretta al signor Cornici, per esse persona divota ad essa Congregatione")[23], ale cărui donații stau la baza ridicării unei biserici și a construirii unor chilii pentru minoriții observanți la Călugăreni în anul 1635, a lui Mihály Tholdalagi care facilitează obținerea unor proprietăți agricole la Călugăreni-Mureș de către părintele de Salinis sau a nobililor catolici István Riarius și Ferenc Wesselényi.[24] Remarcabilă s-a dovedit și acțiunea nobilului István Haller[25] care l-a ajutat pe franciscanul Kázmér Damokos să ridice un nou

---

[19] "Dico dunque che se in queste parti non si sa del bene a gloria di Dio e salute dell'anime, proviene dalla tepidezza de Cattolici che se bene sono pochi, se fossero però zelosi e ferventi, come gl'heretici, si potrebbe fare assai più del bene che non si fa". *Ibidem*, vol. I, doc. 114 (1631), p. 384.

[20] "Doppo con il padre Stefani de Salines (qual tenevo come per padre, benchè in fatti non m'era tale), andamo a visitare alcuni principali signori, e notificarli la dispositione fatta dalla Sacra Congregatione e la convenienza già fra noi, come di fatto fecimo e principalmente dell'illustrissimo Sigismondo Kornis, al quale presentai la lettera dell'Eminenze Loro, il che intendo di me e de' compagni, mi si mostrò molto ben affetto e promise respondere alla lettera et a noi dar ogni aiuto […] Andamo dall'altri catholici, ma appresso di questi altri trovai gran ripugnanza". Idem, *Relationes*, doc. 29 (1649), p. 271.

[21] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 135 (1634), p. 513; vol. II, doc. 350 (1639), p. 1038; doc. 423 (1642), p. 1218.

[22] Elbel, *On the Side*, p. 342.

[23] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 596 (1648), p. 1661.

[24] Periș, *Prezențe catolice*, pp. 256-257.

[25] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 647 (1650-1655), p. 1793.

convent la Albești și care acoperea toate cheltuielile privind întreținerea misionarilor și funcționarea școlii la Șumuleu-Ciuc sau construirea noului convent franciscan la Lăzarea-Ciuc ca urmare a sprijinului nobilului catolic István Lázár[26]; despre importanța suportului oferit franciscanilor de către István Lázár amintește în raportul său către Congregație (1645) și Fulgenzio de Jesi (*generosus dominus Stephanus Lazar judex regius supremus harum sedium, et noster singularissimus patronus et fautor*)[27].

Dar putem vorbi despre o receptare a mesajului franciscan nu doar la nivelul elitei catolice, ci și la cel al credincioșilor de rând? Deși puține la număr, există indicii ale faptului că mesajul franciscan și-a dovedit eficacitatea și în spațiul transilvănean al secolului al XVII-lea. La intersecția dintre activitatea misionară și reacția comunității de credincioși s-a situat succesul convertirii în măsura în care *salus animarum* s-a suprapus sau a coincis cu *propagatio fidei*, așa cum era stipulat în unul dintre obiectivele fundamentale ale Reformei catolice cuprins în *Consilium de emendanda ecclesia* (1537).[28]

Pe adversitățile în jurul cărora se organizau în mare parte relatările acțiunii catolice, erau proiectate ca realizări deosebite, structurate de tacticile misionare, următoarele: convertirea, cu predilecție a nobilimii și obținerea sprijinului acesteia, botezul și administrarea celorlalte sacramente, construirea de biserici, înzestrarea bisericilor și a școlilor catolice, formarea preoților, promovarea programului pastoral și evanghelic în limbile vernaculare.[29] La 1636 Stefano de Lopara scria cu entuziasm despre situația franciscanilor de la Mătrici, care aveau o școală de 23 de tineri, unde preda fratele Salinis, despre convertirea a 46 de familii într-un sat vecin și despre 8 biserici redobândite de la protestanți.[30]

---

[26] Periș, *Prezențe catolice*, pp. 261-262.
[27] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 522 (1645), p. 1460.
[28] Radosav, *Cultură și umanism*, pp. 51-52.
[29] *Ibidem*, p. 66.
[30] "Padre Stefano da Lopara suddetto oltre il contenuto nelle lettere referisce, che hanno una scuola di 23 giovanni, a quali insegna il padre Salines, hanno in una villa vicina convertite dall'heresia 46 famiglie, hanno 8 chiese sotto la loro cura". Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 223 (1636), p. 688.

Potrivit raportului elaborat de Filippo de Camengrado și adresat Congregației *de Propaganda Fide,* în satul numit Sovata, cu prilejul sărbătorii Sfântului Apostol Toma, au fost confesați și au primit sacramentul comuniunii peste 600 de bărbați în vârstă, în timp ce părintele Stefano de Salinis a confesat personal 40 de persoane.[31] La 1644 Fulgenzio de Jesi relata Congregației despre succesul activității de apostolat desfășurate de Bertalan Kolozsvári, care reușise în timpul Păresimilor să confeseze un număr de 700 de persoane, majoritatea dintre acestea având o vârstă cuprinsă între 60 și 80 de ani.[32]

Autoconvertirea sau convertirea unor personaje importante atrăgea după sine aprecieri considerabile în procesele de beatificare sau sanctificare, întrucât convertirea spectaculoasă articula biografia unui sfânt, potențând meritele adjudecate ca argumente în dosarele de canonizare.[33] Povestirile tipărite legate de convertirile individuale reprezentau exemple de victorii și funcționau ca arme în disputele polemice orchestrate de agenții clericali ai confesionalizării care depuneau eforturi considerabile pentru a trasa clar distincțiile religioase.[34]

---

[31] *Uno etenim anno in uno pago nuncupato Souata in festo divi Thomae apostoli ultra sexcentos homines decrepitae aetatis nunquam confessos ad sacrum poenitentia sacramentum devenisse patet, ac reverendus Frater Stephanus de Salinis una cum sociis ordinis ejusdem a nocte media ad meridiem usque 40 personas confessionis ne dum particulas ascientes, verum eatenus, quatenus pater revelebat, mero studio intelligentes, confessi fuere. Ibidem,* doc. 140 (1634), p. 475.

[32] *Meus socius pater Bartholomeus hac quadragesima discurrens ultra 700 audivit in confessionibus, et ipsorum plurimi 60, 70, 80 annorum, qui licet catholici.* Idem, *Relationes,* doc. 28 (1644), p. 264.

[33] Radosav, *Cultură și umanism*, p. 54.

[34] Variația modernă timpurie a narațiunii privind convertirea creștină ca gen își avea rădăcinile în procesul istoric al confesionalizării, al construirii și auto-reprezentării confesiunilor creștine rivale (catolice și protestante). Acest aspect explica lipsa genului în epoca Reformei protestante, când mii de europeni își schimbau religia, precum și înflorirea sa în secolul al XVII-lea, când pluralitatea de adevăruri religioase și de comunități au făcut din convertire o problematică majoră a politicii europene. Plurivalența semantică a termenului „convertire" se putea referi la fenomene distincte, inter-religioase sau intra-religioase, literare sau metaforice: de la pasajul de la o credință la alta și, implicit, de la o apartenență religioasă și comunitară la alta (uneori cu întoarceri, adică re-convertiri) la transformarea profundă a eu-lui, a subiectivității și a propriei vieți interioare și exterioare. Gabriella Erdélyi, "Confessional Identity and Models of Aristocratic Conversion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Hungary", în *Social History,* vol. 40, nr. 4, 2015, p. 478; vezi și Marina Caffiero, "Le conversioni: modelli, strategie, pratiche", în Domenico Rocciolo, Caterina Fiorani (ed.), *Luigi Fiorani: storico di Roma religiosa e dei Caetani di Sermoneta,* Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2013, p. 196.

Secolul al XVII-lea aducea narativizarea convertirii, „bătălie” ce avea loc nu în arena politică, ci în conștiința individuală: libertatea de conștiință era elementul marcant, definitoriu pentru sinceritatea convertirii, chestiune centrală atât pentru confesiunea catolică, precum și pentru numeroasele denominațiuni protestante.[35] Dat fiind faptul că pe parcursul secolului al XVII-lea activitatea de evanghelizare a început să fie gândită și realizată prin prisma construirii unui raport didactic, de învățare și de afirmare a superiorității propriei cunoașteri, clerul a devenit tot mai conștient de faptul că adevăratele convertiri puteau să se producă prin intermediul unui efort educativ lent, proces în cadrul căruia preotul parohial trebuia să fie principalul protagonist.[36] Din acest punct de vedere, putem vorbi despre convertire înțeleasă ca *metanoia,* ca itinerar al unei transformări interioare substanțiale, în cadrul căreia conștiința individului se dezvolta în paralel cu evoluția teritoriului în care trăia și a comunității. Dacă întreaga Romă „se convertea”, își purifica obiceiurile și practicile ce constituiseră obiect al criticii în viziunea reformatorilor protestanți, direcția de convertire care trecea prin filtrul misiunilor catolice trebuia supusă unui proces de schimbare care nu privea doar comunitatea, colectivitatea, ci fiecare creștin chemat să îmbrățișeze „adevărata credință”.[37] Din acest punct de vedere, convertirea venea înțeleasă ca o renovare, ca o renaștere, ca o schimbare radicală de la o stare la alta, o mutație menită să dea viață unei persoane diverse și care presupunea un conflict de personalitate și o discontinuitate în convingeri, comportamente și alegeri ale vieții creștinului.[38]

---

[35] Erdélyi, *Confessional Identity,* pp. 478-479.

[36] Nu este mai puțin adevărat că proiectul misionar al Bisericii post-tridentine care acorda o atenție sporită pastorației parohiale a început să fie implementat și să aibă primele rezultate abia pe parcursul secolului al XVIII-lea, când seminariile diecezane, prevăzute de Conciliul din Trento pentru a asigura formarea clerului, au intrat cu regularitate în funcțiune. Opera de creștinare a laicilor din mediul rural a fost realizată în mod eficient în momentul în care Biserica romană a fost în măsură să instruiască preoți capabili care, la rândul lor, trebuiau să formeze *fedeli*. Locatelli, *De la Peña e i parrocos,* p. 77.

[37] Caffiero, *Le conversioni,* p. 196.

[38] *Ibidem.*

Relatările individuale privind convertirile nobiliare erau scrise și tipărite în numere mari în Europa secolului al XVII-lea, fie că vorbim despre Franța, Anglia, Irlanda, Suedia, teritoriile Imperiului, Ungaria otomană și Transilvania. La 1635, Pietro Vallonica de Sant'Angelo de Fermo sublinia impactul activității sale asupra nobililor maghiari, care, prin puterea exemplului, au adus după sine alte convertiri la catolicism.[39] La 1648 Stefano de Salinis informa Congregația despre succesul activității misionare desfășurate de Kázmér Damokos, care prin exemplul său de viață trăită după preceptele evanghelice, reușise în termen de trei ani să convertească 70 de persoane mature.[40]

În acest punct al argumentației, este important să facem câteva precizări referitoare la urmările pasajului de la o confesiune la alta. Convertirea „punea în scenă" o piesă în trei acte: 1. Un proces de destabilizare a eu-lui religios; 2. O bătălie interioară, periculoasă pentru pierderea identității sociale și a celei personale; 3. Un proces de impunere a noului eu religios, adică a unei alte identități personale.[41] Convertirea ca schimbare a apartenenței religioase se modula într-o amplă gamă de forme și strategii: convertirea forțată, cea voluntară, suferită, dar asumată, exterioară, oportunistă sau simulată, respectiv cea expusă ca probă, ca dovadă a sanctității.[42] În oricare dintre cazurile menționate anterior, convertirea denunța un paradox: din perspectiva operatorilor convertirii, aceasta semnala o obsesie care a parcurs întreaga epocă

---

[39] "Le dico che la mia venuta no fù inutile perché nelle prossime festi Paschali passati, si sono tanti confessati, et comunicati, che molti sono restati stupefatti, hon havendo per l'addietro dopo la perdita della nostra preciosa religione cattolica visto tanti, e particolarmente delli principali signori e baroni, che con essempio mirabile traono anco gli altri alla santa fede con grandissima confusione de Calvinisti, Luterani, Sismatici, e Sabatarii." Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 183 (1635), p. 582.

[40] *Inter quos singulariter habemus patrem Casimirum, concionatorem bonum tam vita, quam verbo, filium suae illustrissimae dominationis, qui educavit aliquos fratres, nunc vero est magister novitiorum, tantum a tribus annis convertit 70 homines maturos qui possunt propriis manibus testimoniales de se dare. Ibidem,* vol. III, doc. 620 (1648), p. 1709.

[41] Marina Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi,* Viella, Roma, 2004, p. 300.

[42] Eadem, *Le conversioni,* p. 198.

modernă și care se materializa în dorința de omogenizare, de reducere a diversității amenințătoare și de *reconquistă* religioasă totalizantă; din perspectiva celor convertiți, convertirea reprezenta un instrument de integrare socială și culturală în cadrul unei apartenențe diverse care demonstra o mare capacitate inclusivă și de asimilare a „diversului”, a „diferitului”, a „celuilalt”, făcându-l mai puțin vizibil odată integrat.[43]

Sub aspectul strict al metodologiei și al surselor istorice, este important de menționat faptul că „încălcarea” frontierelor survenea de cele mai multe ori în contextul dictat de mobilitatea spirituală și mobilitatea culturală, sfera geografică, politică și materială, constituind un punct de vedere optim pentru a studia „porozitatea” granițelor, a universurilor de schimburi și a formelor de asimilare socială și culturală.[44]

Din punctul de vedere al analizei istorice, este însă dificil să reconstituim experiența intimă și psihologică a convertirilor individuale, deoarece nu întotdeauna sursele ne oferă rapoarte sau auto-reprezentări cu scopul de a le explora și de a extrage din acestea un parcurs interior individualizat. Mult mai ușor este fără îndoială identificarea motivațiilor care stăteau la baza convertirii (economice, sociale, afective) și care conduceau spre acest pas spontan sau care obligau acceptarea „ofertei”.[45] Presiunea multifațetată exercitată de diferiți factori era în măsură să sublinieze acest aspect „practic” și instrumental al convertirilor, cu toate că pasajul de la o confesiune la alta putea să fie generat nu doar de considerații strict utilitariste, ci mai degrabă ținând de faze de criză ale sistemului de relații dintre individ și contextul comunitar sau familial.[46] Convertirile pot fi interpretate așadar și ca strategii de răspuns în momente de conflict în interiorul familiilor ca urmare a distribuirii resurselor domestice între copii, dar și ca ocazii de a se sustrage justiției în cazul comiterii unor infracțiuni.[47] În final, nu trebuie să neglijăm

---

[43] *Ibidem*, p. 199.
[44] *Ibidem*, p. 198.
[45] Eadem, *Battesimi forzati*, pp. 299-300.
[46] *Ibidem*, p. 300.
[47] *Ibidem*.

complexitatea psihologică a motivațiilor nu întotdeauna posibil de redus la factorul material, dar nici dinamica articulată ce conducea la construcția unei noi identități.

Convertirile reprezentau așadar gloria oricărui misionar, constituind o importantă dovadă a eficacității mesajului transmis. În cea mai mare parte a cazurilor, convertirile aveau în vedere copii sau adolescenți, ceea ce sugerează că exceptând cazurile „urgente" ale bătrânilor pe patul de moarte, misionarii catolici s-au adresat cu precădere tineretului, considerat stâlpul viitorului. Marea greșeală care s-a făcut a fost aceea de a interpreta convertirile ca expresie a experienței vii, a realității interne a procesului de convertire, indivizii și relatările lor fiind etichetați ca sinceri-nesinceri, cu motivații interne sau externe, religioase sau politice, chiar dacă influența discursului religios asupra poveștilor individuale era un fapt cunoscut.[48]

Un bun instrument de lucru se dovedește tipologia Zsofiei Kádár care propune câteva modele de convertire la catolicism ca urmare a activității misionare; cu toate că tipologizarea este construită pe baza rapoartelor anuale aparținând iezuiților activi în regatul Ungariei, considerăm *in extenso* valabile afirmațiile acesteia și pentru activitatea misionară franciscană în Transilvania secolului al XVII-lea: 1. Cazul în care tinerii recunoșteau adevărul Bisericii catolice, dar temându-se de furia familiei protestante, nu se converteau în mod deschis; 2. Convertirea survenită ca urmare a influenței externe (vindecarea miraculoasă după mărturisirea credinței catolice); 3. Convertirea tinerilor care, în ciuda opoziției familiilor lor, își păstrau credința (odată convertiți, tinerii erau incitați de către familie să se răscoale împotriva credinței lor „papiste", erau amenințați în exprimarea liberă a credinței lor, dar aceștia preferau adeziunea necondiționată la învățăturile Bisericii romane chiar și sub presiunile familiilor lor); 4. Convertirea tinerilor care nu era criticată de familie, ci asumată de ceilalți membri; 5. Convertirea care stimula totodată dorința de a intra în rândul clericilor.[49]

---

[48] Erdélyi, *Confessional Identity*, p. 479.
[49] Kádár, *The Difficulties of Conversion*, pp. 735-737.

Alături de iezuiți, franciscanii reprezentau în perioada Contrareformei unul dintre ordinele care au avut cel mai important rol în „câștigarea" de noi suflete, succes datorat în special mijloacelor propagandistice și persuasive, dar și idealului de viață evanghelică, ascetică.[50] Potrivit rapoartelor misionare avute în vedere spre analiză, convertirile surveneau ca urmare a influenței externe, precum posedarea de diavol și exorcizările. Astfel, la 1629, franciscanul Paolo Papich scria Congregației despre modul în care un pastor luteran îl împiedicase să desfășoare o procesiune publică, dar îngenunchind în fața unui crucifix și rugându-se, diavolul l-a asaltat și a început să-l tulbure, iar după opt zile și-a pierdut viața; or, un astfel de eveniment nu putea decât să determine convertirea unui număr mare de „infideli".[51]

În Transilvania secolului al XVII-lea a funcționat și convertirea tinerilor care a atras după sine alți membri ai familiei, respectiv convertirea unui membru al familiei care nu era criticată, ci asumată de restul familiei. La 1634, Filippo de Camengrado scria despre convertirea unui calvin care a determinat și trecerea fiilor săi la catolicism[52], în timp ce la 1642 din relatarea lui Ferenc Nagy aflăm despre convertirea sa la catolicism, urmată la scurt timp de îmbrățișarea religiei romane de către întreaga sa familie.[53] Potrivit volumului *Nomina Confratrum in Domino Defunctorum Provinciae S. Stephani Regis in Transsylvania*, identificat în Arhiva Statusului Romano-Catolic, la 1678 se stingea din viață fratele Thomas Filep, născut într-o familie de confesiune luterană, dar convertit

---

[50] Waldemar Kowalski, "From the «Land of Diverse Sects» to National Religion: Converts to Catholicism and Reformed Franciscans in Early Modern Poland", în *Church History*, vol. 70, nr. 3, 2001, p. 526.

[51] "Anzi un prete di Lutherani, il quale se n'era ingerito d'impedirmi publica processione, et me inginochiando verso la croce con le lagrime suspirando, subito in presenza di tutta gente il diavolo lo assaltò, e cominciò a tormentarlo incessabilmente, e in otto giorni finì malatamente la sua maledetta vita, qual cosa fu causa della conversione di più infideli." Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 80 (1629), p. 292.

[52] *Quin unus extabat, qui socrum Caluinistam cum filiis usque ad senectutis vestigia sequutum habebat. Divina tandem favente clementia, oratorum sudore, ternas vices eorum confessiones audiendo ex dignis lacrimarum ad fidem conversos agnovere, demum sanctissimis munitos sacramentis vita functos. Ibidem,* doc. 140 (1634), p. 475.

[53] *Ibidem,* vol. II, doc. 423 (1642), p. 1218.

la catolicism, care reușise să aducă la „adevărata credință” numeroase persoane, fie eretice, fie ariane, printre care se număra și mama sa.[54] La 1685 se stingea din viață Blasiu Budni, născut într-o familie necatolică, dar convertit la confesiunea romană, care reușise prin puterea exemplului să-i determine pe tatăl său și pe două dintre surorile sale să îmbrățișeze catolicismul.[55]

În final, potrivit modelului propus de Zsofia Kádár, și în Principat putem identifica trecerea la catolicism care stimulează totodată dorința de a intra în rândul clericilor. La 1639, István Ratonyi scria Congregației despre modul în care fusese trimis de părinții săi „eretici” la Wittenberg pentru a studia învățăturile protestante, dar întâlnind doi frați capucini, a trecut la catolicism și a pornit spre Roma pentru a vizita locurile sfinte, unde, recomandat de Cornelio Enrico Motmann, fusese admis în Colegiul Urban al Propagandei, iar apoi desemnat misionar în Transilvania.[56] Relevantă în acest sens este și intrarea laicului Kázmér Damokos[57] sau a lui Petru Bonat[58] în ordinul serafic ca urmare a impactului discursului franciscan. La 1648 Stefano de Salinis avea să scrie Congregației în vederea consacrării lui Kázmér Damokos ca preot, invocând numărul redus de misionari catolici cu care se confrunta în continuare Transilvania, precum și rezultatele fructuoase obținute de Damokos prin

---

[54] *Natus a parentibus lutheranis, conversus et matrem suam multosque haereticos et arianos reduxit ad fidem qua Archidiaconus in Sede Maros et parochus Hodosiensis alias quoque parochias viduatas administravit, Defin. Habit., in Domino quievit in Mikhaza anno 1678.* Arhiva de Colecție din Alba-Iulia, Fond 53. A szászvárosi plébánia iratai (1646-2000), fasc. VIII/48/d-II (1646-1997). *In Domino Defunctorum Provinciae S. Stephani Regis in Transsylvania*, p. 17.

[55] *P. Blasius Budni, a parentibus acatholicis natus, conversus, patre met duas sorores reduxitad fidem, bis. Defin., hab., ex febri pie expiravit in Mikhaza a. 1685. Nomina Confratrum*, p. 375.

[56] “Stefano Rotonio Transilvano sacerdote alunno nel colleggio di Propaganda Fide gli espone come essendo mandato da suoi parenti heretici a Vittemberga, acciò ivi studiasse l’heresie, in quel camino Dio l’illustrò per mezzo di doi divoti padri Cappuccini, et con tal mezzo si fece Cattolico, il quale pensò venir poi a Roma con il eminentissimo signore cardinal Pasman, per visitare quei santi loghi il che fece con la raccomandatione del illustrissimo signore Motman a Sua Santità entrò nel Colleggio di Propaganda Fide.” Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 343 (1639), p. 1022.

[57] “È stato ricevuto come laico et ha fatto come tale la professione nella religione di San Francesco.” *Ibidem*, doc. 325 (1638), p. 981.

[58] *Fr. Petrus Bonat, laicus novitius, obiit in Mikhaza a. 1654. Nomina Confratrum,* p. 193.

intermediul activității sale de apostolat.[59] În aceeași ordine de idei, puternic influențat de modelul fiilor spirituali ai Sfântului Francisc, un alt laic, Ferenc Nagy se convertea la catolicism și decidea să intre în ordin, ducând o viață ghidată de preceptele franciscane.[60] Potrivit volumului *Nomina Confratrum in Domino Defunctorum Provinciae S. Stephani Regis in Trassylvania,* Paul Besei[61] s-a convertit la catolicism, provenind dintr-o familie luterană, în timp ce András Kassai[62] a trecut de la calvinism la catolicism și a desfășurat o activitate apostolică pe lângă conventul din Șumuleu-Ciuc, stingându-se din viață la 1705.

În ciuda succesului înregistrat pe plan european, considerăm că în Transilvania secolului al XVII-lea eficacitatea activității franciscane nu a constat atât în aducerea de noi suflete la credința catolică, în câștigarea de noi adepți, ci mai degrabă în apărarea și consolidarea unei conștiințe catolice în cazul populației de confesiune catolică. De aceea, datele furnizate de misionari trebuie analizate critic; cu cât numărul de convertiri este mai mare, cu atât gradul de veridicitate este mai mic.[63] La 1654, Stefano de Lopara scria Congregației cu privire la situația misiunii transilvănene, subliniind faptul că activitatea misionară constând în principal în predicație, administrarea sacramentelor și celebrarea celorlalte oficii divine, s-a bucurat de un succes deplin, atât din punctul

---

[59] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 622 (1648), p. 1714.

[60] "Il padre Fra Francesco Nagy, Somlay civitatis in Transiluania, diffinitore provinciale provinciae Beatae Virginis in Ungaria espone alle Eminenze Vostre, come fu heretico, dove convertito si fece frate riformato di San Francesco, dove al presente vive di vita esemplare et ha convertito tutti li suoi parenti et infinità d'altri heretici." *Ibidem,* vol. II, doc. 423 (1642), p. 1218.

[61] *P. Paulus Besei, a parentibus lutheranis natus, conversus expiravit in Szarhegy anno 1691.* Arhiva de Colecție din Alba-Iulia, Fond 53. A szászvárosi plébánia iratai (1646-2000), fasc. VIII/48/d-II (1646-1997), *Nomina Confratrum,* p. 327.

[62] *Ex Calvinismo conversus, quievit in Csik a. 1705. Ibidem,* p. 53.

[63] Minoritul Francesco Leone de Modica amintește în acest sens reușita sa în a „aduce" la catolicism cinci persoane, dintre care doi capi de familie. Franciscanul Stefano de Lopara consemnează în raportul său din anul 1636 convertirea a 46 de familii, în timp ce Stefano de Salinis aduce laude la adresa lui Kázmér Damokos care a reușit să convertească 70 de persoane. La 1653 Tamas Sofalvai amintea 200 de convertiri realizate de același Kázmér Damokos. Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 155 (1634), p. 513, doc. 223 (1636), p. 688; vol. III, doc. 620 (1628), p. 1709; doc. 755 (1653), p. 2023: *circa ducenti ab eodem sunt ex Caluinis, Lutheranis, ac Arrianis ad fidem conversi*.

de vedere al consolidării comunităților catolice, cât și din punctul de vedere al convertirilor la catolicism, mai ales în zilele festive (informație pusă sub semnul întrebării).[64] La 1655 Kázmér Damokos scria Congregației în legătură cu tulburările iscate la nivelul celor două misiuni catolice existente în Transilvania, cea maghiară și cea bosniacă, menționând la sfârșitul raportului său reușita convertirii a șase persoane cu ocazia celebrării Paștelui (un schismatic, un luteran, patru calvini) și a administrării botezului unui copil arian (unitarian), informație care se dovedea mult mai pertinentă în comparație cu cifrele exaltate de misionarii catolici activi în teritoriile otomane.[65] Totodată, de cele mai multe ori, convertirile consemnate în relatările misionarilor catolici erau de fapt reconvertiri, în sensul în care existau comunități catolice care, din cauza lipsei personalului ecleziastic și al ofensivei protestante, și-au pierdut credința catolică.[66] Acțiunile de convertire și de reconvertire erau însă însuflețite de o anecdotică ce recupera teme din miraculosul epocii cristice și apostolice, narând fapte și evenimente ce puteau fi plasate sub semnul miraculosului.[67] Asumând puterea exemplului, al martirajului și al contagiunii mentale cu precădere în lumea rurală, miracolele aferente convertirii au consolidat discursul misionar în durata lungă, în continuarea celui alocat epocii cristice și martirice.[68]

Sigur că de cele mai multe ori aceste realizări deosebite rămâneau la stadiul de deziderat. Activitatea misionară în Transilvania calvină a secolului al XVII-lea se desfășura în condițiile cele mai defavorabile, dacă este să luăm în considerare epidemiile de pestă, permanentele ciocniri de forțe dintre Imperiul habsburgic și Principat sau, mai mult decât atât, dificultatea de a comunica cu laicii prin necunoașterea limbii. Surprinzător, existau momente când misionarii care erau trimiși spre Transilvania se adresau Congregației în vederea acordării posibilității de

---

[64] Idem, *Relationes*, doc. 31 (1654), p. 287.

[65] *In festivitatibus resurrectionis Domini 6 homines convertit Deus medio mei: unum sismaticum, unam Luteranam, 4 Caluinistas et unum puerum Arianum baptizavi.* Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 779 (1655), p. 2090.

[66] Radosav, *Cultură și umanism*, p. 68.

[67] *Ibidem*, p. 69.

[68] *Ibidem*, pp. 70-71.

a se întoarce la Roma, recunoscându-se incapabili de a desfășura o activitate de apostolat în condițiile menționate mai sus (Modesto de Roma)[69]. Relatarea „fructelor incomparabile și miraculoase" produse de predicația misionară, dar și „suferințele teribile și martirajele" care au însoțit transmiterea învățăturilor de credință catolică au contribuit nu mai puțin decât consolidarea în conștiința catolică a ideii unei misiuni universale asumate de Papa și de Biserica catolică în curs de reformare într-o Europă în care, începând cu o a doua jumătate a secolului al XVI-lea, părea radical măcinată de fracturile teologice și spirituale ale Reformei protestante și de războaiele religioase.[70] Cu abilitatea desăvârșită de a nutri gustul popular pentru exotism și aventură, prin introducerea unui fir roșu al povestirii despre noii martiri și noii apostoli, expuși în numele credinței celor mai tempestive persecuții, putem vorbi despre o dezvoltare a propagandei misionare.[71]

Activitatea misionară nu a fost întotdeauna de succes. O dovedește raportul lui Fulgenzio de Jesi din anul 1634 către Propagandă în debutul căruia misionarul sublinia faptul că provincia Sfântului Salvator, constând în câteva convente, nu era suficientă pentru a asista spiritual laicii, drept pentru care s-a solicitat Romei trimiterea de predicatori în vederea consolidării rezultatelor obținute.[72] Faptul că rezultatele activității misionare nu au fost întotdeauna de succes poate fi

---

[69] La 1644, Modesto de Roma se recunoștea incapabil de a desfășura o activitate de evanghelizare în Transilvania, drept pentru care cerea Congregației să i se încredințeze o misiune în vecinătatea Romei ("con aggiungerli che per quelle parti mi conosco inhabile, si per la difficoltà della lingua, come per la poca forza che mi ritrovo per tal viaggio"). *Ibidem,* vol. II, doc. 504 (1644), p. 1405.

[70] Sani, *The Society of Jesus,* p. 72.

[71] *Ibidem.*

[72] "Bench'sia noto a tutti, quanto sia bene et possibile in ogni parte del mondo propagare et augumentare la santa fede catholica et apostolica, che a Chiesa Romanaha sempre tenuta et tiene, questo regno però di Vngaria, pare ch'somma necessità ne abbia, essendo infetto di varii errori, et ripienodi pestilentiale heresie, non niego, che tutti li catholici, particolarmente persone ecclesiastiche, tanto secolari, quanto regolari, si affatichino a più potere i estipar li errori, et purgar ogni parti di esso d'un infirmità si contagiosa, sed messis multa nimis est, et operarii pauci, onde la provincia nostra di San Salvatore, quale ha alcuni conventi, dove è maggior necessità, non è per se stessa sufficiente a portar tanto peso, né puo satisfare a tanti et tanti, che adimandano soccorso nelle loro necessità spirituale, par darli qualche aiuto fui mandato io con doi compagni alcuni mesi sono". Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. I, doc. 155 (1634), p. 513.

explicat și prin lipsa resurselor financiare. Un *leimotiv* al rapoartelor misionare era reprezentat tocmai de cererile adresate Congregației *de Propaganda Fide* în vederea acordării de subsidii necesare desfășurării activității de apostolat, dificultățile de natură financiară găsind de puține ori o rezolvare. La 3 ani de la înființarea *Propagandei,* Alberto Rengjich scria de la Belgrad, cerând bani pentru necesitățile sale misionare.[73] La 1631 franciscanul Giovanni Desmanich amintea dificultățile, mai ales de natură financiară, întâmpinate de părintele Marco Bandini în desfășurarea activității sale de apostolat timp de 5 ani, perioadă în care a reușit să construiască o biserică de lemn pentru credincioșii catolici, neavând niciun fel de ajutor, motiv pentru care a fost nevoit să renunțe la misiune și să se îndrepte spre provincia sa.[74] La 1634, provincialii Ungariei și Transilvaniei, Francesco Antonio de San Felice și Angelo de Sonnino cereau suma minimă de 200 de scuzi care serveau cheltuielilor pricinuite de călătoria în teritoriul de misionariat, sumă ce urma să fie compensată prin donațiile laicilor[75] și pe care o obțineau, dată fiind nota Congregației privind acordarea sumei de 200 de scuzi în monedă romană.[76]

---

[73] "Pregarò Vostra Signoria Reverendissima restituita di fare […] acciò che io possa prevalere del denaro per li miei bisogni, per che m'ha bisognato indebitarmi per molte spese occorsi in cosi longo e fastidioso viaggio, dove sono occorse spese da non credersi e per trovar presenti e per pagar il Gianniciaro, e altre, che non occorre nominare". *Ibidem,* doc. 38 (1625), pp. 181-182.

[74] "Eminentissimi Signori essendo io dalli superiori miei per compagno del reverendo padre Fra Marcho Bandino da Scopia già diffinitore della provincia nostra, alla cura spirituale dei signori merchadanti Bosnesi qui in Belgrado habitanti, mandato, senti molte et varie informationi dai signori merchadanti, i quali pratichano con quella gente di Caraseuo salvaticha, dove detto padre già per li tempi pasati da cotesta Sacra Congregatione c'era mandato per la promocione et informacione del reverendissimo monsignor Alberto vescovo di Samandria, già a miglior vita passato, essendo questo padre stato fra quella gente quasi anni 5 et havendoli fabricato con le sue fatige l'una chiesa della legna et una caseta, et non havendo l'agiuto da nessuna parte, né manco le cose necesarie per la chiesa, fu sforzato lasarli et partirsene alla sua provincia." *Ibidem,* doc. 115 (1631), p. 392.

[75] "Che benchè noi habiamo da essere sei fra tutti e non otto, come prima s'era determinato, ci s'assegnino ducento scudi almeno per li viaggi, quali benchè siano pochi, se supplirà con l'elemosine delle sudette prediche." *Ibidem*, doc. 143 (1634), p. 483.

[76] *Sacra Congregatione decrevit ut infra: […] 2. Decrevit illis provisionem annuam scutorum 200 monetae Romanae triennium cum viatico conferri…tam pro eis quam eorum sociis. Ibidem,* doc. 144 (1634), p. 487.

Schimbarea s-a produs în ciuda intervalului de timp îndelungat: o transformare care s-a materializat lent prin intermediul unui proces de negociere și schimb, implicând autoritatea centrală, episcopii și oficialii lor, clerul local, autoritățile urbane și rurale și credincioșii de rând. Reformatorii catolici puteau invoca o serie de succese obținute; potrivit acestora, frontierele confesionale fuseseră instituite, norme clare ale practicilor oficiale catolice aplicate și cele mai importante abuzuri ale clerului, în mod special concubinajul, eliminate.[77] Cu toate acestea, religiozitatea populară s-a schimbat puțin, existând dovezi limitate pentru o revitalizare a catolicismului popular înainte de anul 1650. Reforma tridentină în „epoca confesionalizării”-așa cum este cunoscută perioada cuprinsă între anii 1550-1650-a constituit doar un „preludiu” pentru catolicismul baroc înfloritor, nu cauza sa directă.[78] După zece ani, laicii continuau să se îndoiască de activitatea misionară, cu toate că la început au acceptat doar cele mai importante ceremonii, precum botezul și căsătoria și au respins predicația misionarilor.

8.2. *Nec enim temere dictum est a priscis sapientibus, animi sedem esse in oculis.*[79] Implicarea laicilor transilvăneni în viața religioasă

Creștinismul european de dinainte de epoca marilor Reforme a fost comparabil unei limbi împărtășite de toți credincioșii, deși vorbită în dialecte diverse în funcție de loc, de condiția socială și de gradul de instrucție al vorbitorului.[80] Era vorba așadar despre o religie în cadrul căreia aspectele doctrinare ocupau un spațiu relativ restrâns în viața laicilor de rând; în Evul Mediu târziu, unui nucleu restrâns de idei fundamentale, focusate asupra valorii morții și resurecției lui Iisus,

[77] Forster, *Catholic Revival*, p. 19.

[78] *Ibidem.*

[79] Erasmus de Rotterdam apud Gabriella Zarri, “Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII)”, în *Disciplina dell’anima,* p. 257.

[80] Chatellier, *La religione dei poveri,* p. 153.

corespundea o gamă vastă de practici și comportamente religioase, mai mult sau mai puțin mediate de autoritatea ecleziastică.[81] În interiorul acestui ansamblu variat, se contura ideea de pietate (*pietas*), adică de devoțiune religioasă. Conform viziunii generale, fiecare oraș și sat avea o dimensiune spirituală: dincolo de înclinația pentru coabitarea umană, era un corp religios, un *corpus Christianum.* Gândit prin prisma pietății creștine, unitatea sa era o expresie a dragostei creștine, pe când furnizarea de ajutor reciproc un exercițiu, o punere în practică a carității.[82]

Așa cum am argumentat în capitolele precedente, pe măsură ce misionarii catolici își desfășurau activitatea de apostolat, ei deveneau în același timp compilatori de surse, redactori de rapoarte, făuritori de istorie, naratori ai teritoriilor necunoscute, ale divinităților întâlnite, ale pericolelor înfruntate, ale succeselor dobândite în paralel cu relatarea progresului Creștinătății.[83] Prin urmare, cea mai mare parte a surselor care documentează istoria misiunilor catolice a fost făurită de mâinile predicatorilor catolici. De cele mai multe ori, acestea reflectau preocupările prezente în mintea celor care operau *in vinea Domini*: povestiri ale convertirilor, relatări edificatoare ale nou-convertiților, martiraje eroice, miracole, toate acestea redând aventura și subiectivitatea diferitelor generații de misionari.[84] Uneori rapoartele misionarilor făceau referire la întruniri ecleziastice, rivalități între ordinele religioase catolice, probleme care afectau Liturghia și doctrina, respectiv chestiuni instituționale. Destul de des sursele furnizate de misionari înregistrau elemente de geografie, biologie, economie, politică, limbaj și cultură specifice teritoriilor de misiune.[85] Toate aceste scrieri au rămas însă texte impregnate de subiectivitatea autorilor, reflectând modul în care predicatorii catolici percepeau lumea „celorlalți”, diversul, diferitul.

---

[81] *Ibidem.*

[82] Kaplan, *Divided by Faith,* p. 60.

[83] Ronnie Po-Chia Hsia, “The Catholic Historical Review: One Hundread Years of Scholarship on Catholic Missions in the Early Modern World”, în *The Catholic Historical Review,* vol. 101, 2015, p. 223.

[84] *Ibidem,* pp. 223-224.

[85] *Ibidem,* p. 224.

Dar mult mai rare au fost celelalte voci: ale persoanelor întâlnite în misiuni, unii convertiți, alții dând dovadă de curiozitate, alții de ostilitate, sau marea majoritate care proba o silențioasă indiferență.[86] Din acest motiv, reconstituirea vocilor laicilor aparținând diferitelor categorii sociale impunea apelul la alți indicatori: cel de-al treilea ordin, confraternitățile, manifestările și practicile religioase specifice pietății populare, precum pelerinajele, capelele, indulgențele etc.

Analiza rapoartelor aparținând misionarilor catolici activi în Transilvania calvină a secolului al XVII-lea se opune utilizării clasice, generalizate a noțiunii de „cultură populară". În ultimii douăzeci de ani, definirea unei culturi populare, radical diferită de cea a celor ce domneau, fie ei oameni ai Bisericii, magistrați sau scriitori, a fost incontestabil unul dintre obiectivele fundamentale ale istoriografilor societății tradiționale.[87] La temelia unui astfel de demers stătea ipoteza potrivit căreia cele două culturi se situau de cele două părți ale unei frontiere, mobilă, dar întotdeauna vizibilă.

Însă acolo unde s-a crezut că s-au identificat corespondențe stricte între clivajele culturale și opozițiile sociale, au existat mai degrabă circulații fluide, practici împărtășite, diferențe amestecate. Au fost numeroase exemplele de utilizări „populare" ale unor obiecte, idei, coduri ce n-au fost niciodată socotite ca atare, după cum tot numeroase au fost și formele și materialele unei culturi colective de care elitele nu s-au separat decât foarte greu.[88] Marea provocare a apărut acolo unde istoricii crezuseră că repereaza cultura poporului, în originalitatea ei radicală, dar ale cărei forme și practici se prezentau ca asociere a unor elemente variate, compozite, amestecate; un exemplu relevant în acest sens este dat de „religia populară" (*religion vecù*).

Pe de o parte, cultura folclorică ce i-a conferit substanța a fost în mod evident profund prelucrată de instituția ecleziastică, ce a

[86] *Ibidem.*
[87] Chartier, *Lecturi și cititori,* p. 17.
[88] *Ibidem,* p. 18.

reglementat, epurat, cenzurat și încercat să impună întregii societăți felul în care clericii gândeau și trăiau credința comună.[89] Religia „celor mai mulți" a fost așadar modelată de acest efort pedagogic susținut, care țințea spre asimilarea de către fiecare om a definițiilor și a normelor produse de instituția ecleziastică.[90] Pe de altă parte, impunerea unor noi exigențe nu s-a făcut fără unele compromisuri față de obiceiurile înrădăcinate și față de interpretările celor ce trebuiau să respecte interdicțiile și recomandările. Din acest punct de vedere, se poate afirma faptul că religia „populară" este o religie supusă aculturației, dar în același timp o religie care dă naștere aculturației, nefiind nici radical diferită de religia clericilor, a elitelor, nici în întregime modelată de aceasta.[91] Această observație este un util *reminder* al faptului că practicile devoționale ale laicilor puteau fi foarte diferite de cele instituite de dogmă.[92] Avem așadar de-a face cu o „pietate laică" dezvoltată în cadrul unei „comunități catolice", adică a unei mentalități religioase și a unor practici devoționale care defineau această societate.[93]

Relația reciprocă dintre religiozitatea populară și versiunea clericală a constituit fundamentul „devoționalismului", reprezentând îmbinarea pietății populare și a „ortodoxiei teologice", care însă nu se limita la indivizi, ci trăda componente ale identităților sociale și culturale.[94] Sublinierea necesității de reformă de către Conciliul tridentin

---

[89] *Ibidem*, p. 19.

[90] *Ibidem*.

[91] *Ibidem*.

[92] Jill Fehleison, *Boundaries of Faith: Catholics and Protestants in the Diocese of Geneva*, Truman State University Press, Kirksville, 2011, p. 4.

[93] Simone Laqua-O'Donnell, "Catholic Piety and Community", în Bamji et alii, *The Ashgate Research Companion*, http://books.google.ro/books?id=ZHUksLV2J0kC&pg=PT3&dq=the+ashgate+research+companion+of+the+counter-reformation&hl=it&sa=X&ei=dJf0U9S5C6bIyAP2w4DABw&redir_esc=y#v=onepage&q=the%20ashgate%20research%20companion%20of%20the%20counter-reformation&f=false, accesat la data de 20.08.2014, ora 17:01.

[94] Devoționalismul presupune cereri din partea laicilor, intercesiunea cu Dumnezeu și mulțumirile aduse pentru favorurile primite, această schemă funcționând în cadrul unor parametri clar definiți și aprobați din punct de vedere ecleziastic. Stevens-Arroyo, *The Evolution of Marian Devotionalism*, pp. 50-51.

nu a vizat doar afirmațiile dogmatice sau condamnarea doctrinelor protestante; dimpotrivă, se accentua necesitatea de a elimina „corupția" și de a stimula educația în credință, devoționalismul fiind un produs atât al reformelor educaționale tridentine, cât și al pietății catolice.[95] Trento nu a fost niciodată dispus să capituleze în fața doctrinelor protestante potrivit cărora intercesiunea sfinților era greșită, cu toate că o parte din membrii conciliului a recunoscut că numeroase forme de devoțiune au presupus apelul la magie și „superstiție" în practica religioasă.

După falimentul proiectului de disciplinare post-tridentină relativă la combaterea și eliminarea „superstițiilor" descoperite mai ales în locurile sacre și în ceremoniile liturgice, cu toate că nu putem contesta succesul procesului de alfabetizare a clerului, această religie definită de politeism și sincretism avea să explodeze în bogăția panteonului său mitologic și în vigoarea sa devoțională pe parcursul lungii epoci a Contrareformei până la demersurile târzii de impunere de către suveranii reformatori a unei religii caracterizate de rigorism și raționalism.[96]

Din acest punct de vedere, ordinele mendicante au reprezentat o mișcare specifică și foarte populară în interiorul catolicismului, supraviețuind de-a lungul perioadelor medievală, renascentistă și barocă, mișcare ce a înregistrat o revitalizare, mai degrabă decât o subclasare, odată cu apariția Companiei lui Iisus.[97] Distincția dintre mendicanți și iezuiți era evidentă o dată în plus în cazul patronajului, explicând opoziția catolică față de metodele iezuite. Nu trebuie neglijat faptul că în epoca post-tridentină ordinul iezuit nu a constituit singurul model de pietate și disciplinare socială, după cum nobilimea catolică, principalul susținător al misionarilor, nu a fost un receptor pasiv al unei „confesionalizări" dirijate de sus în jos.[98] Dimpotrivă, nobilii catolici au fost participanți activi în procesul reînnoirii catolice, au putut stabili

[95] *Ibidem*, p. 51.
[96] Greco, *La Chiesa in Italia*, pp. XI-XII.
[97] Stolarski, *Friars on the Frontier*, p. 5.
[98] *Ibidem*, p. 6.

distincții între ordinele religioase, făcându-se „vocali" prin libertatea de a alege, prin patronaj și rugăciuni și rămânând tributari unor modele devoționale specifice. Rivalitățile și tensiunile existente între ordinele franciscan și iezuit sunt un important argument în susținerea ideii potrivit căreia în epoca post-tridentină catolicizarea a devenit un proces consensual și integrator, mai degrabă decât unul autoritar, de divizare.[99] Nu de puține ori, familiile, grupurile locale sau corporațiile au fost cele care au inițiat și susținut diferite proiecte contrareformatoare, fie că vorbim despre înființarea unui colegiu, identificarea unei imagini miraculoase sau instituirea unei noi devoțiuni.[100] Așa cum s-a petrecut și în cazul Bisericii pre-tridentine, succesul noilor inițiative post-tridentine a fost puternic influențat de interesul, suportul și resursele patronilor laici și ecleziastici.[101]Asistăm așadar la ceea ce Paolo Broggio numea constituirea „catolicismelor naționale" la scară europeană, autonome într-o oarecare măsură de Roma.[102]

---

[99] *Ibidem*.

[100] Judith Pollmann, "Being a Catholic in Early Modern Europe", în Bamji et alii, The Ashgate Research Companion, http://books.google.ro/books?id=ZHUksLV2J0kC&pg=PT3&dq=the+ashgate+research+companion+of+the+counter-reformation&hl=it&sa=X&ei=dJf0U9S5C6bIyAP2w4DABw&redir_esc=y#v=onepage&q=the%20ashgate%20research%20companion%20of%20the%20counter-reformation&f=false, accesat la data de 20.08.2014, ora 15:59.

[101] Una dintre premisele principale ale răspândirii catolicismului este reprezentată de susținerea și protecția asigurată Bisericii romane de către aristocrație. *Reconquista* catolică demarată pe parcursul secolului al XVII-lea în spațiul Europei Centrale a lovit în raportul instituit între calvinism și aristocrație, una dintre strategiile ordinelor catolice constând în educația fiilor de nobili. În Polonia, putem vorbi despre un succes al activității misionare, până la sfârșitul secolului al XVII-lea nobilimea de țară devenind preponderent catolică ca urmare a preluării controlului asupra procesului educațional de către membrii Companiei lui Iisus. Același lucru se încearcă și în Transilvania prin înființarea colegiilor iezuite la Alba-Iulia și Cluj, dar supraviețuirea unui singur colegiu din cele două și proscrierea ordinului iezuit vor fi principalele impedimente în materializarea planurilor contrareformatoare. *Ibidem*; vezi și Mullett, *Calvin*, pp. 85-86.

[102] Paolo Broggio, "Teologia <romana> e universalismo papale: la conquista spirituale del mondo (secoli XVI-XVII)", în Visceglia,*Papato e politica*, p. 444.

Preocuparea de a se conforma unei reguli de viață a fost probabil, în lumina unei atente analize, componenta cea mai importantă a Reformei catolice post-tridentine. Când regula exista deja, deoarece fusese lăsată ca moștenire de un sfânt unei comunități de *religiosi,* se încerca aducerea acesteia la rigoarea sa primitivă și aplicarea sa, eliminând toate modificările suferite de-a lungul secolelor.[103] Reîntoarcerea la regula primară, originară, la stricta observanță, nu era neapărat dictată de simpla dorință de a respecta normele juridice sau de fidelitatea, loialitatea față de un trecut îndepărtat. Era vorba despre a regăsi, fără întreruperi, calea spre salvarea sufletului (*la via della salvezza*), dar acea cale indicată de sfântul fondator al unui ordin.[104] Drumul celest parcurs de acesta cu succes putea să fie urmat de alții cu o absolută certitudine de a obține recompensa finală, cu condiția de a nu se îndepărta de model.

De mult timp, cei care nu făceau parte dintr-un ordin religios încercau să trăiască în conformitate cu o regulă, nutrind speranța într-o „moarte bună" ca urmare a trăirii unei „vieți sfinte". Se explică așadar cu ușurință dezvoltarea considerabilă a mișcării celui de-al treilea ordin care avea raporturi strânse cu ordinele religioase renovate sau recent înființate. Creat de mendicanți încă din secolul al XIII-lea, cel de-al treilea ordin era compus din laici, bărbați (begarzi) și femei (beghine), care trăiau în lume după principii călugărești (caritate, rugăciune, meditație). Pe parcursul secolului al XV-lea, prezența ordinului terțiar s-a generalizat pe plan european (Italia, Spania, Franța, Belgia, Olanda, Germania, Elveția, Irlanda, Austria, Ungaria, Polonia, Bosnia). Așa cum se poate observa, prezența celui de-al treilea ordin a fost semnalată și la nivelul regatului maghiar, dar înregistrându-se anumite particularități: vorbim despre comunități, probabil reunind doar femei, cunoscute sub numele de beghine sau terțiare.[105] Se pare că fenomenul celui de-al treilea ordin a

---

[103] Louis Chatellier, "I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane", în *Disciplina dell'anima,* p. 383.

[104] *Ibidem*, pp. 383-384.

[105] Din informațiile pe care le avem la dispoziție, putem deduce faptul că viața trăită în comun de aceste femei este una riguros reglementată, de la activități cotidiene (sunt obligate să recite breviarul în comun, să ia masa împreună, să păstreze tăcerea absolută în timpul nopții), până la activități devoționale (pregătirea confesiunii, primirea sacramentelor, rememorarea fizică a patimilor lui Iisus prin supunerea în fiecare vineri la flagelări). Din

cunoscut o revitalizare pe parcursul secolului al XVII-lea transilvănean. Potrivit volumelor conținând listele cu franciscanii care au fost activi în provincia Preasfântului Salvator, Stefano de Salinis[106], Joannes Deesi[107], Nicolae Zagrabi[108], Petru Anda[109], Matthias Lamprik[110] și Paschalis Csalokozi[111] aparțineau terțiarilor.

Probabil una dintre cele mai ilustrative forme de implicare a *corpus*-ului de credincioși în sfera vieții religioase este reprezentată de

punctul de vedere al acestor activități, modul de viață al terțiarelor urmează tiparul devoțional feminin, bazat pe virginitate, castitate și caritate, tipar construit de către Pelbartus de Temeswar, franciscan observant. În predicile sale dedicate virginelor martire (Barbara, Agnes, Lucia, Dorothea, Margareta și Ecaterina), Pelbartus accentuează integritatea fizică păstrată în timpul vieții și forța virginității, elemente prin care se poate realiza uniunea mistică cu Iisus. În același timp, predicatorul franciscan acordă o atenție sporită castității și carității, elemente care definesc noul model de sanctitate feminină afirmat odată cu secolul al XIII-lea (alături de păstrarea purității trupești, trebuie amintită și admiterea văduvelor în rândul sfinților, care prin acțiunile personale, își găsesc consolarea în Iisus); alegerea castității, acțiunile caritabile, rugăciunea, meditația, căutarea lui Dumnezeu, convertirea prin dragoste și lacrimi, precum și transformarea trupului femeii prin flagelări și post extrem se constituie în calea sigură care duce la uniunea mistică, la întâlnirea cu Iisus în euharistie. Aflate sub autoritatea conventelor mendicante, beghinele dezvoltă un mod de viață axat pe coordonatele virginității, castității și carității; tiparul devoțional care ghidează activitățile lor este atât cel al martirajului cast, aparținând primelor secole ale creștinismului (modelul „mireselor lui Hristos” sau *sponsa Christi*), dar și cel al castității și carității, definitoriu pentru noul tip de sanctitate feminină susținut de mendicanți începând cu secolul al XIII-lea (exemplul văduviei caste). Dăian, *Praedicando, docendo et apud Deum intercedendo, passim*; Nancy Spatz (recenzor), C. H. Lawrence, *The Friars: The Impact of Early Mendicant Movement on Western Society* (Longman, London and New York, 1994), în *Speculum*, vol. 70, nr. 3, 1995, pp. 647-649; Florea, *Instituționalizarea obținerii mântuirii*, pp. 208, 218-219, 221-222; Andre Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 388.

[106] *Ex Prov[incia] S[anctissi]mi Salvatoris, laicus, obiit peste in Szarhegy a[nno] 1646.* Arhiva de Colecție din Alba-Iulia, Fond 53. A szászvárosi plébánia iratai (1646-2000), fasc. VIII/48/d-II (1646-1997). *Nomina Confratrum*, p. 495.

[107] *Fr. Joannes Deesi, laicus, ab iisdem tartaris sub alpibus Szello vocatis occisusest a[nno] 1661. Ibidem*, p. 589.

[108] *Fr. Nicolaus Zagrabi, laicus, obiit in Csik a[nno] 1663. Ibidem*, p. 629.

[109] *Fr. Petrus Anda, tert[iarius] obiit in Csik a[nno] 1694. Ibidem*, p. 165.

[110] *Fr. Matthias Lamprik, tertiarius, a[nno] aetatis suae 82 obiit in Mikhaza 1700. Ibidem*, p. 65.

[111] *Fr. Paschalis Csalokozi, laicus, obiit in Csik a[nno] 1703. Ibidem*, p. 531.

asociațiile spirituale laice. Cercetările privitoare la originea confraternităților au subliniat originea incertă a acestor asociații spirituale, putând fi identificate antecedente în lumea Antichității târzii (asociațiile de *fossores* la Roma, de *parabolani* la Constantinopol, de *fossores* sau de *spoudaei*). Acestea se bazau pe sentimentul de uniune fraternă, deloc străin corporațiilor păgâne (*collegia*), dar dezvoltat în mod particular de creștinism, precum și pe iubirea lui Dumnezeu[112], cu mențiunea că exista o vizibilă diferență comparativ cu confreriile medievale, un fenomen tipic medieval de o varietate complexă.[113]

---

[112] Domenico Schiappoli, Carlo Alfonso Nallino, Gennaro Maria Monti, "Confraternita", http://www.treccani.it/enciclopedia/confraternita_%28Enciclopedia-Italiana%29/, accesat la data de 17.07.2016, ora 21:56.

[113] Urme ale unor confraternități au fost depistate în Franța în secolul al VII-lea, iar în anul 852, în cadrul capitolelor de la Reims, se punea problema reprimării abuzurilor comise de confrerii de către preoții parohi. Dezvoltarea lor a fost strâns legată de apariția orașelor și a burgurilor medievale (secolul al X-lea), cu mențiunea că inițial, confreriile reuneau toți clericii dintr-un oraș. Abia din secolul al XII-lea, confraternitățile primeau în rândul lor și laici, care în scopuri devoționale dispuneau de un altar, de o capelă sau de o biserică. În cazul Italiei, unii cercetători asociază anul 1144 cu apariția primelor asociații spirituale laice, în timp ce alții optează pentru anul 1260 (Perugia) sau chiar 1264 (Roma). Multe dintre acestea derivau din mișcarea mistică a flagelanților care, pentru a pacifica facțiunile guelfilor și ale ghibelinilor, au apelat la predicile itinerante, promovând concordia și penitența. *Ibidem;* vezi și Emanuela Boaga, "Confraternite laicali e la Chiesa in Italia", în *Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia,* vol. I. Dalle Origini all'Unità Nazionale, Roma, 2015, http://www.storia dellachiesa.it/glossary/confraternite-laicali-e-la-chiesa-in-italia/? print=pdf, accesat la data de 13.07.2016, ora 19:09; http://www.sapere.it/enciclopedia/ confrat%C3%A8rnita.html, accesat la data de 18.07.2016, ora 19:20; a se vedea și Paolo Chinazzi, *Le confraternite. Storia, evoluzione, diritto,* Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2010, p. 21.

Asociațiile spirituale aflate sub coordonarea spirituală a ordinelor religioase catolice (confrerii, confraternități, congregații, sodalități) [114] au jucat un rol major în religia urbană în Evul Mediu târziu. Ele au fost pe bună dreptate descrise ca „expresia primară, organizată a vieții religioase catolice laice din secolul al XIII-lea până în secolul al XVIII-lea”[115], dovedindu-se a fi instituții relativ flexibile: puteau fi utilizate de ordinele religioase sau de preoții parohiali cu scopul de a promova noi forme de devoțiune sau de a direcționa pietatea populară înspre practici deja existente, dar în același timp puteau fi înființate de grupuri de laici sau de comunități rurale. Confreriile au îndeplinit roluri multiple: unele au urmat îndeaproape tipologia organizațiilor târziu medievale și au servit asigurării rugăciunilor pentru cei decedați, altele erau de factură devoțională, oferind absolvirea de păcate pentru a încuraja practici devoționale particulare, în timp ce altele, de altfel și cele mai numeroase, au îndeplinit deopotrivă funcții devoționale, protective și intercesoriale.[116] Aceste asociații au avut un rol important în promovarea devoțiunii individuale: pe de o parte, confreriile erau sub aspectul formei și funcției,

---

[114] Ghilda (breasla) reunea totalitatea meșterilor dintr-o localitate, fiind bazată deci pe apartenența la același meșteșug și având o dimensiune preponderent profesională. În ajutorul breslei, care prin natura sa nu putea împlini exigențele devoționale ale membrilor săi, era pusă confreria profesională, a cărei menire principală era aceea de a organiza și ghida viața religioasă a asociației de meșteșugari. Confreria era cea care asigura devoțiunea patronului spiritual (sfinți, aspecte ale divinului precum Trinitatea sau Crucea), a cărei intercesiune o căuta, presta servicii spirituale în folosul membrilor săi sau al binefăcătorilor cu scopul obținerii mântuirii, contribuia la organizarea procesiunilor cu ocazia marilor sărbători, dar în același timp, se îngrijea și de realizarea funeraliilor pentru defuncți, cultivând un puternic sentiment de solidaritate în fața morții. Fiecare confrerie avea un spațiu de înmormântare și un altar (în unele cazuri, o capelă) într-o biserică locală. Există o diferență între confreriile terțiare, modelate după Regula Ordinului căruia se integrează, confreriile profesionale (meșteșugărești) și confreriile funerare sau asociațiile de rugăciuni, ale căror scopuri erau pur devoționale. Lidia Gross, *Confreriile medievale în Transilvania (secolele XIV-XVI)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, pp. 170-179.

[115] Nicholas Terpstra, “Confraternities”, apud Robert Bireley, “Early Modern Catholicism”, în David M. Whitford (ed.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, Truman State University Press, Kirksville, 2008, p. 225.

[116] Marc Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 133-134.

un loc de întâlnire între mesajul clerical și inițiativa populară, iar pe de altă parte *Bruderschaften*, datorită capacității de adaptare, puteau forja forme de devoțiune individuală și comunală.[117]

Trendul pentru confraternități, ca oriunde în Europa catolică, era dat de „evoluția devoțiunii spre rugăciunea individuală și dialogul direct între credincios și divinitate".[118] În același timp, confraternitățile puteau fi privite și ca o tentativă de progres pe calea spre perfecțiunea creștină fără a necesita separarea de lume (cazul membrilor ordinelor religioase).[119] Pe măsură ce au continuat să crească numeric și din punctul de vedere al membrilor pe parcursul secolului al XVI-lea, ele și-au înmulțit activitățile caritabile pentru a veni în întâmpinarea categoriilor sociale mai puțin privilegiate. Conciliul din Trento (1545-1563) a manifestat exigența de a plasa confreriile sub supravegherea episcopului și, deci, de a pune aceste asociații spirituale sub jurisdicția Bisericii, clerul intervenind în organizarea lor, indiferent dacă scopul lor era unul eminamente cultual sau unul mixt (spiritual și temporal).[120]

Tot în această perioadă, papii au acordat numeroase indulgențe și privilegii confraternităților, stabilite prin intermediul unei bule sau breve papale și și-au concentrat atenția asupra reorganizării lor juridice.[121] Astfel, în anul 1595, papa Clement VIII, în continuarea decretelor tridentine care stabiliseră că asociațiile spirituale intrau sub jurisdicția

---

[117] *Ibidem*, pp. 132-133.

[118] *Ibidem*, p. 133.

[119] Observarea preceptelor religioase era în cazul confreriilor mult mai riguroasă decât de obicei. Frecvența lunară a confesiunii sau primirea comuniunii de patru ori pe an erau elemente care distingeau clar membrii unei confraternități de marea majoritate a celorlalți laici, dat fiind faptul că cel mai mare număr de credincioși se confesa și primea comuniunea nu mai mult de o dată pe an, în proximitatea Paștilor. Dimensiunea colectivă și comunitară definitorie pentru sodalități era pusă în evidență și de dispozițiile asupra recitării publice a păcatelor membrilor și de cele privind asistența reciprocă în cazul bolnavilor. Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 154.

[120] Schiappoli et alii, *Confraternita*, http://www.treccani.it/enciclopedia/confraternita_%28 Enciclopedia-Italiana%29/, accesat la data de 18.07.2016, ora 18:33.

[121] Boaga, *Confraternite laicali*, http://www.storiadellachiesa.it/glossary/confraternite-laicali-e-la-chiesa-in-italia/?print=pdf, accesat la data de 13.07.2016, ora 19:17.

episcopului, punea problema facultăților necesare ridicării unei confraternități.[122] La 1604, același papă, prin constituția *Quaecumqua a Sede Apostolica,* punea bazele unei noi viziuni organice asupra confreriilor, definind în manieră clară înființarea lor, investirea cu indulgențe și privilegii spirituale, acordarea drepturilor și a datoriilor de control și disciplină din partea episcopilor și a superiorilor ordinelor religioase.[123] În același timp, se statua că orice tip de confrerie trebuia să aibă sediul primar, zis arhiconfraternitate, la Roma și că acesteia trebuiau agregate toate celelalte asociații spirituale similare pentru a putea dispune de privilegii și beneficii spirituale; și confreriile deja înființate trebuiau să-și declare adeziunea, afiliindu-se arhiconfraternităților romane.[124] Rezultatul obținut a fost o diversitate multifațetată de confraternități, în ciuda faptului că Biserica catolică a depus un efort considerabil pentru a regulariza și disciplina aceste asociații.[125] Cercetări recente au subliniat importanța asociațiilor spirituale de tipul sodalităților din punctul de vedere al importanței acestora în „reforma interioară și militantismul confraternitar"[126], acestea țintind spre convingerea intimă a sufletelor, cucerite prin intermediul intervențiilor caritabile și a emotivității suscitate de o metodă centrată pe practica devoțională, muzică, vizitarea bisericilor, adică pe aspectele afective.[127]

Preocuparea de a se conforma unei reguli de viață a fost probabil, în lumina unei atente analize, componenta cea mai importantă a Reformei catolice post-tridentine. Când regula exista deja, deoarece fusese lăsată ca moștenire de un sfânt unei comunități de *religiosi,* se încerca

---

[122] Chatellier, *La religione dei poveri,* p. 154.
[123] *Ibidem.*
[124] *Ibidem.*
[125] *Ibidem,* p. 134.
[126] Expresie folosită de istoricul Italian Luigi Fiorani. Luigi Fiorani, "Verso la nuova città", în *Ricerche per la storia religiosa di Roma,* vol. 10 (1988), p. 110.
[127] Marina Caffiero, "Le conversioni: modelli, strategie, pratiche", în Domenico Rocciolo, Caterina Fiorani (ed.), *Luigi Fiorani: storico di Roma religiosa e dei Caetani di Sermoneta*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2013, p. 198.

aducerea acesteia la rigoarea sa primitivă și aplicarea sa, eliminând toate modificările suferite de-a lungul secolelor.[128] Reîntoarcerea la regula primară, originară, la stricta observanță, nu era neapărat dictată de simpla dorință de a respecta normele juridice sau de fidelitatea, loialitatea față de un trecut îndepărtat. Era vorba despre a regăsi, fără întreruperi, calea spre salvarea sufletului (*la via della salvezza*), dar acea cale indicată de sfântul fondator al unui ordin.[129] Drumul celest parcurs de acesta cu succes putea să fie urmat de alții cu o absolută certitudine de a obține recompensa finală, cu condiția de a nu se îndepărta de model.

Pe parcursul secolului al XVII-lea au crescut numeric confraternitățile cultuale și devoționale dedicate Fecioarei Maria și sfinților. Considerăm că o importanță sporită în dezvoltarea mariologiei a avut reafirmarea doctrinei divinei maternități, una dintre ocazii fiind oferită de condamnarea socinianismului, ce nega distingerea persoanelor în cadrul divinității.[130] În 1555, prin *Cum quorundam hominum* a lui Paul IV, constituție apostolică al cărei conținut a fost reiterat în 1603 prin *Dominici gregis* a lui Clement VIII, Roma condamna numeroase abuzuri și erori doctrinare, printre care se număra și respingerea Fecioarei Maria ca Mamă a lui Dumnezeu.[131]

---

[128] Louis Chatellier, "I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 40, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, p. 383.

[129] *Ibidem*, pp. 383-384.

[130] Paul Haffner, *The Mystery of Mary*, Hillenbrand Books, Gracewing, 2004, p. 120.

[131] Sfântul Scaun condamna în același timp negarea trinității și a divinității lui Iisus, respingerea doctrinei păcatului originar, înțelegerea univalentă a sacramentelor, precum anularea autorității tradiției. Justin S. Holcomb, *Know the Heretics*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2014, https://books.google.ro/books?id=GV9tAgAAQBAJ&pg=PT87&lpg=PT87&dq=dominici+gregis+1603&source=bl&ots=FWwk3Go-8m&sig=r6_Ws-ab9HisNLZbkCqu7Zve8OU&hl=ro&sa=X&ved=0ahUKEwimkJb5j_HNAhUML8AKHeKHBnYQ6AEIQDAF#v=onepage&q=dominici%20gregis%201603&f=false, accesat la data de 13.07.2016, ora 22:11.

Congregațiile mariane iezuite, a căror origine coboară în anul 1563[132] și care s-au răspândit în întreagă Europă catolică, au avut ca prioritate asistența săracilor, a bolnavilor și a celor aflați în închisoare.[133] Cultul Fecioarei a ajuns în perioada medievală târzie în prim-planul devoțiunii laice, iar intercesiunea Mariei a fost considerată cea mai eficientă, aspecte probate de ridicarea numeroaselor biserici în onoarea Fecioarei, dar și de finanțarea altarelor, a statuilor și a coroanelor votive pentru împodobirea altarelor dedicate Mariei. Mariologia a concentrat două dimensiuni fundamentale ale Fecioarei: Maria ca personificare a Bisericii, respectiv Maria ca mireasă a lui Hristos (*Sponsa Christi*) și ca regină a cerului (*Regina Caeli*).[134]

O sodalitate mariană, dar aflată sub patronajul spiritual al membrilor Societății lui Iisus, dovadă a preferințelor laice clare în materie de alegeri devoționale, poate fi regăsită și în Transilvania calvină a secolului al XVII-lea, *informatio* datată în 1648, raportul de la 1649 și albumul acestei confrerii identificat în Arhivele Romano-Catolice Transilvănene de la Alba-Iulia fiind de o importanță fundamentală în identificarea membrilor și, implicit, în evaluarea implicării laicilor transilvăneni în sfera vieții religioase.[135] Pentru a deveni un membru al

---

[132] Sodalitatea Fecioarei Maria (*Congregationes seu sodalitates B. Mariae Virginis*) a fost înființată în 1563 de iezuitul belgian Jan Leunis, în cadrul Colegiului roman al Societății lui Iisus. Deși inițial sodalitatea a avut ca țintă tinerii ce studiau în cadrul colegiului iezuit, bula papală *Superna dispositione* a consfințit constituirea sodalităților pentru adulți sub autoritatea superiorului general al ordinului iezuit, acestea fiind considerate ramuri ale congregației-mamă. Ulterior, aveau să fie fondate sodalități pentru diferite categorii sociale, precum preoți, nobili și nobile, negustori, meșteșugari, clerici, fiecare dintre aceste grupuri fiind afiliate sodalității *prima-primaria* a Colegiului roman.

[133] Bireley, *Early-Modern Catholicism*, p. 226.

[134] Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Oxford University Press, Oxford, 1976, pp. XXII, 103.

[135] *Informatio quaedam missionis Monostoriensis in Transylvania anno 1648. in Novembri data. Monumenta comitialia regni Transsylvaniae*, vol. XV, pp. 479-492; *Az 1649-iki jelentes. Ibidem*, pp. 492-518; Arhivele Romano-Catolice Transilvănene, Arhiva de Colecție din Cluj-Napoca, Fond 290/g-I. Aggmenház (Szent Erzsébet Ispotály) iratai 1320-1900, fasc. 1 (1341-1847), *Album sodalitatis Natae Reginae Angelorum Authoritate Apostolica Kolos Monostorini in Residentia Societatis Jesu erectae.*

sodalității, un laic trebuia să primească aprobare din partea rectorului, a vice-rectorului, a „bătrânilor” și a celorlalți membri ai confraternității.[136] Persoana admisă în rândul confreriei trebuia să-și scrie numele, teritoriul de origine și data la care s-a făcut intrarea în asociație, iar în cazul în care noul membru nu știa să scrie și să citească, o altă persoană trebuia să realizeze toate aceste proceduri în numele său.[137] Noii membri ai sodalității trebuiau să facă o „faptă bună” oferind spre folosul asociației spirituale laice o donație în funcție de condiția economică, donație care era consemnată în registrul sodalității de către secretar și care se constituia într-o adevărată practică privind admiterea în asemenea confrerii, permițând strângerea de fonduri necesare pentru festivitățile anuale, precum și pentru înmormântarea și liturghiile votive ale membrilor decedați.[138] Potrivit *informatio* din 1648, funcționarea congregației mariane transilvane era circumscrisă de parametrii statutelor asociațiilor spirituale de acest tip, exceptând flagelările; totodată, aflăm că cele mai importante acțiuni publice aveau loc cu ocazia festivității *Corpus Christi* și a *Assumpta Vergine.*[139]

Dintre nobilii catolici care făceau parte din sodalitatea iezuită, trebuie să îi menționăm pe: Valentin Tusnadi (preot paroh în Alba-Iulia), André Széntpal, Mihály Mikes (cancelarul Transilvaniei), Paul Györfy de Copșa Mică, Matthias Kasta (admis pe patul de moarte în sodalitate ca

---

[136] Adam Darlage, "The Feast of Corpus Christi in Mikulov, Moravia: Strategies of Roman Catholic Counter-Reform (1579-86)", în *The Catholic Historical Review*, vol. 96, nr. 4 (2010), p. 667.

[137] *Ibidem.*

[138] *Ibidem.*

[139] *Classes 4 majores habent Congregationem Natae Reginae Angelorum, quinquagenarium circiter numerum constituentes, exceptis iis, qui iam finitis scholis vel aulici, vel sui iuris facti, eo nihilominus spectant. Celebratur haec in sacello domestico, praeside magistro rhetorices. Omnia pergunt in ea, quantum fieri potest, more consveto sodalitatum, excepta flagellatione publica, quae quoniam scandalosa foret, fit privatim in sacello. Declamationes quovis mense rhetores et poetae habent simul, vel alternis mensibus, prout est numerus discipulorum. Publicas tamen actiones binas quovis anno habent; unam in festo Corporis Christi, aliam in festo Assumptae Virginis: in quarum ultima etiam praemia distribui solent; causa tam praematurae distributionis est conventus dominorum, qui tum solet esse universarius et frequentissimus. Monumenta comitialia regni Transsylvaniae/Erdélyi Országgyülési Emlekék,* vol. XV(1669-1674), Magyar Tudományos Akad. Konyvkiadó Hivatala, Budapest, 1892, p. 482.

urmare a dorinței exprimate), Mihály Globicz, Blasius Peknay (preot), István Aitony, György Szelepcsény (arhiepiscop de Nitra și, ulterior, de Kalocsa), Raphael Féherpataky, Ferenc Mikes, Ferenc Székely, Ferenc Kornis, László Gyulai, Bartolomeus Szebelébi (preot la Alba-Iulia), László Gyllanny, János Szegedi, Péter Horvat, István Szilagy, Sigismund Jary, Johannes Seren, Joannes Jacobus Pinser (farmacist).[140]

Albumul conținea o listă a clericilor și magiștrilor care au fost admiși în sodalitatea mariană[141]: la 1647 István Szombathely (magistru clujean și, totodată, magistru în cadrul sodalității), Ferenc Temeswar (magistru clujean), la 1648 Mihály Magyari (magistru clujean) și Matthias Polyai, la 1650 magiștrii Adam Ivanoczy și Mihály Triboczky, la 1651 preoții David Kuhn și István Boldizsár, precum și Oswald Gafsmann și Georgius Drummer, la 1655 preotul Nicolaus Rutkay, plebanul Péter Székely și Johannes Gernyansky, la 1656 capelanul István Kada și Miklós Magyari, la 1657 Zsigmónd Kösegi, la 1665 Mihály Marton și István Horvat, la 1667 László Lindvari, Stephanus Papovicz, Ferenc Szakmari și János Pal, la 1674 Luca Blaskovich, la 1675 György Szombathely, la 1681 Bartholomeus Szebelebi (preot la Alba-Iulia și vicar general al Transilvaniei) și László Szarany, la 1685 Imre Bente, la 1688 András Magyari.

La 1642 erau admiși în congregația mariană Georgius Csáky – prefectul sodalității, Blasius Delney, Johannes Bosnensis, János Szabó, Nicolaus Torma, István Peres, Franciscus Lugosi, Ioannes Haller, Ioannes Damokos, Mihály Ferenczi, Péter Szílvasi, Georgius Bekö, Mihály Czöb, Ioannes György, Martin Féher, Gregorius Both, Ferenc György, István Lazar, András Egyéd, Wolfgang Kamuthy, István Torma, Ioannes Torma, Thomas Mikes, Mihály Pálffy, István Kalos, Mihály Petracz, Ioannes

[140] *Nomina dominorum nobilium qui extra ordinem sodalitati huic incorporantur.* Arhivele Romano-Catolice Transilvănene, Arhiva de Colecție din Cluj-Napoca, Fond 290/g-I. Aggmenház (Szent Erzsébet Ispotály) iratai 1320-1900, fasc. 1 (1341-1847), *Album sodalitatis Natae Reginae Angelorum Authoritate Apostolica Kolos Monostorini in Residentia Societatis Jesu erectae*, pp. 5-6.

[141] *Nomina inseritorum in sodalitatem Natae Reginae Angelorum in Residentia Patribus Romano-Catholicorum Monostorini. Ibidem*, p. 154.

Simon, Paulus Gál, István Ujfalvi, Nicolaus Baczi, Paulus Petki, Mihály Torma, Ferenc Torma, István Szentpál, Gaspar Királyfalvi, Gregorius Bornemisza, Ferenc Janko, Petrus Marton, István Fazakas, István Koronkai, Michael Literati, Samuel Balasz, Ferenc Olahfalvi, Mihály Szombatfalvi, Blasius Oroshegy, Blasius Delni, Matthias Karda, Gabriel Süket, Andreas Binner, Ladislaus Trausner, Ferenc Remeti și Georgius Vasarhely.[142] La 1643 erau admiși Sigismund Budai, Nicolaus Franciscus Faber, Matthias Sambar, Paul Szemerödi, György Szentsimon, Paul Randelius, András Egyed, Joannes Bakos, Nicolaus Vajda, Marcus Vajda, Péter Dobai, András Jegenyei, Mihály Sandor, István Csiki, Benedict Török, Jakob Éltes, Andreas Kaszony, Petrus Racz, Ferenc Maroczi, Ioannes Berkeszi, István Lugosi, Valentin Istvanffy, András Mattyas, István Margai, István Kozmasi, Nicolaus Gavai, Gregorius Thomasus, Ioannes Abranfalvi, Ioannes Czokfalvi, András Mattyas, Daniel Makai, Ioannes Elekes, Blasius Szücs, Ladislau Torma, István Szeléndi, Péter Hozo, Martin Sombori, István Mihály, Ioannes Ujfalvi, János Szentpal, Péter Czöb, István Kaszony, Ioannes Olafalvi, Michael Dimien, Ioannes Pentiker.[143]

La 1644 între membrii sodalității mariane figurau Nicolaus Petroczi, Imre Szentsimon, Nicolaus Lado, Georgius Szaszfalvi, Abraham Taller, Péter Veres, István Gaspar, Michael Szabo, Blasius Szentmiklós, Ioannes Szentmarton, Michael Kando, Ferenc Szabo, Gregorius Kun, Gregorius Kereczeny, István Gasparfy, Nicolaus Szentkirály, Laurentius Horvat.[144]

La 1645 erau admiși în această sodalitate Thomas Gasparfy, Ladislaus Imecz, Péter Bobecki, Thomas Sombori, György Mihály, Andreas Mikonicz, iar la 1646 Stephanus Napoly, Gregorius Vragovicz, Nicolaus Czernatoni, Ioannes Bodo, Ioannes Josa, Martin Szepvizi, Joannes Ujfalvi, Péter Mihály, la 1647 Mihály Oroszhegy, Georgius Lazar,

---

[142] *Ibidem*, pp. 505-508.
[143] *Ibidem*, pp. 508-510.
[144] *Ibidem*, pp. 510-511.

István Szigeti, la 1648 Thomas Gegeö, Balthasar Veres, Georgius Bethlen, Martin Kaszony, István Bodo, la 1649 Lazar Apor, Péter Damokos, István Sandor, Gaspar Somlyai, Michael Jakab, Daniel Kun, Laurentius Farkas, Andreas Somolyai, Péter Rethy, la 1650 Ambrosius Nagy, Paulus Becze, Andreas Literati, Martin Iordan, Balthasar Thuroczi, Ferenc Gavai, Ioannes Nadasi, Michael Boldogszaszponyfalvi, Matthias Hozo, István Andrasi, Demetrius Bogdan, Ladislau Radak, István Polgar, la 1651 Petrus Balogh, Martinus Lemény, Valentin István, Péter Bodor, Ferenc Lugosi, Georgius Lugosi, Blasius Budai, Nicolaus Felvinczi, David Veres, Paul Vas, Ioannes Albert, István Kun, Ignacius Szentapal, Ioannes László, iar la 1652 Samuel Szilagy, Ioannes Mihály, Ioannes Sandor, Ioannes Bors, Benedict Veres, Matthias Denes, Ferenc Balasz, Benedict Palfalvi, István Szentkirály, Péter Kozmasi. În anul 1653, anul în care Dieta Transilvaniei decidea alungarea iezuiților din Principat, în sodalitatea mariană aflată sub supravegherea spirituală a iezuiților erau admiși Petrus Bogdan, Petrus Veres, Imre Kaszony, Zacharias Matthe, Michael Rakosi, Michael György, Thomas Mihály, István Nagy, Antonius Sukor, Blasius Pataki.[145] Aceasta înseamnă că în intervalul 1642-1653, sodalitatea mariană aflată sub coordonarea spirituală a iezuiților ajungea să numere peste 250 de membri.

Albumul descoperit în arhive și supus analizei se dovedește de o importanță deosebită, respingând clișeul istoriografic românesc potrivit căruia iezuiții au părăsit Transilvania ca urmare a expulzării lor de către principele Gheorghe Rákóczi II (1653). Așa cum ar fi fost de așteptat, înregistrările membrilor Congregației ar fi trebuit să ajungă la un final odată cu alungarea iezuiților, dar acestea au continuat și după anul 1653, sodalitatea numărând pentru intervalul 1654-1685, peste 500 de membri.

La 1654 au fost admiși Samuel Kalnoki, Gaspar Kornis, Georgius Torma, Georgius Alvinczi, Joannes Kereszturi, Georgius Szilagy, Ferenc Lemeny, Joannes Bernard, Joannes Ferenc, István Szentsimoni, István Szentgyörgy, Ioannes Csiki, Ioannes Fogarasi, Michael János, István

[145] *Ibidem*, pp. 511-517.

Thamas, Thomas Jenöfalvi, Petrus Salati, Paul Hozo, Georgius Füstös, Nicholaus Hatszegi, Ioannes Darvas, Ioannes Hollo, Georgius Holdi, Péter Olahfalvi, Franciscus Fekete), în timp ce un an mai târziu se înscriau Andreas Istvánffy, Andreas Incze, Clemens Dimien, Ferenc Szentmartoni, Gabriel Kun, Gabriel Maczkasi, Georgius Damokos, Georgius Sarfalvi, Joannes Madarasi, Ioannes Szentamasi, Ladislaus Josika, Ladislaus Janko, Lucas Olos, Lucas Pall, Paul Székely, Petrus Szekeres, Péter Szabo, Péter Kozma, Péter Szentmihály, István Lakatos, István Simon, István Kaszony, István Marin, István Balint, Sigismund Balint, Matthias Hodor, Mihály István.[146]

La 1656 se alăturau Ioannes Demien, István Szentimre, Ioannes Györffy, Andreas Czomortani, Valentinus Barochi, Ioannes Kopacz, Georgius Andras, Nicolaus Matthias, Mihály Fenesi, Michael Bacz, Nicolaus Imre, Martin Biro, István Köves, Georgius Marton, Alexander Kun, Stephanus Literati, Gabriel Simon, Georgius Simon, Andreas Illics, Ioannes Gaspar, Gabriel Damokos, Michael Vajda, István Salati, Iacobus Almasi, János Angyalos, Georgius Tamas, Mihály Nagy.[147] La 1657 erau admiși în sodalitate Petrus Damokos, Ferenc Gaborffy, Mihály János, Martin Figuli, Andreas Literati, Blasius Baroti, Gregorius Imre, Ferenc Malomfalvi, Mihály Madaras, Blasius Haraseli, Petrus Sandor, Zsigmónd Kávási, Ioannes Szentleleki, Ferenc Rabai, la 1658 Georgius Barkoczi, Georgius Gall, la 1659 Gabriel Josika și István Orban, iar la 1660 Georgius Soproni, Ioannes Kovács, István Jenöfalvi, Mihály Szamosközi, Andreas Farkas, Ioannes Peterffy, Petrus Kelemen.[148]

Pentru anii următori, albumul consemna admiterea următorilor membri: la 1661 István Haller de Hallerkö, Ioannes Kaszoni, Paul Szentmarton, István Gáll, Petrus Bölöni, Michael Kozma, Michael Mattyas, Martin Ujfalvi, Benedict Beleniesi, Paul Rakosi, Michael Szalai, Ferenc Holicki, Ferenc Egied, Ferenc Kalmandi, Michael Bereczki, István

---

[146] *Ibidem*, pp. 517-519.
[147] *Ibidem*, pp. 519-520.
[148] *Ibidem*, pp. 521-522.

Nagy, Petrus Hozo, Martin Lajos, Michael Vida, Gabriel Rakosi, Ioannes Györffy, Andreas Zinder, Michael Szentmarton, Blasius Biro, Péter Györffy, Francisc Texi, Georgius Apor, Michael Bereczki, Francisc Polyak, la 1668 István Albert, István Pongracz, Ioannes Hodor, Paul Nagy, Ioannes Nagy, Blasius Kanya, István Fodor, István Miko, Ferenc Szaszfalvi, Petrus Markos, la 1669 László Gyulaffy, Christophor Torma, István Angyalos, Paul Forro, Valentin Szabo, Michael Gal, Péter László, Ioannes Szebestyen, Thomas Gasparffy, Andreas Szabo, la 1670 Ioannes Boldosfalvi, Michael Csiriak, István Kádár, István Czernatoni, István Gaal, Michael Delnei, Martin Boros, Ioannes Kerezo, Ioannes László, Paul Gaal, Andreas Remetei, Péter Kotormanyi, la 1671 Blasius Bodonyi, Michael Szigeti, István Baroti, Ioannes Desi, Michael Szarazkiki, Thomas Bors, la 1672 Paul Simon, Ioannes Roman, Ioannes Ungur, István Horvat, Mihály Csingeri, Gabriel Thordai, Isac Szilvasi, Simon Knabel, István Palffy, Georgius Galantai, Michael Kolozsvár, Michael Tamasi, la 1673 Petrus Napolyi, Georgius Napoly, Andreas Radak, Ioannes Fogarasi, Péter Szepvizi, Francisc Fabri, Petrus Gaspar, Michael Tordai, Michael Szava, Christophor Policseni, Ioannes Menesagi, Ferenc Josika, Ioannes Lugosi, Michael Janosi, Ioannes Lamprik, Alexander Repcsény, Georgius Turcsany, la 1674 Ladislaus Mikola, Sigismund Budai, István Marti, István Gall, Thomas Damokos, István Bocskor, István Karda, Ferenc Szatmari, Ioannes Csato, Ioannes Körösi, Imre Mihályi, Michael Polgar, Imre Kovacs, Petrus Fabri, Gregorius Literati, Gabriel Illyes, Michael Bacsi, Ioannes Penecz, la 1675 Gabriel Czaky, István Lugosi, Imre Boldogsfalvi, Gabriel Miko, Georgius Balogh, Ioannes Horvath, Ioannes Fabri, Ioannes Szentisimoni, Andreas Farczadi, Paul Szepvizi, Ioannes Fodor, István Györffy, István Illyes, Gregorius Csiki, Michael Balogh, István Kaszony, Ioannes Kovacz, la 1676 Blasius Szabo, Clemens Szabo, Sigismund Szombatfalvi, Petrus Danka, Ioannes Istvanffy, Nicolaus Marton, Iacob Szaszfalvi, Ioannes Lengyel, Ioannes Lonai, Benedictus Gáll, Francisc Lakatos, Sigismund Kovacs, István Hajdu, István Szeczei, István Szasz, Paul Szabo, la 1677 Nicolaus Czaky, István Czaky, Georgius Bodoni, Ioannes Endes, Joannes Szebeni, Martin Becze, Martin Nagy,

Paul Imre, Petrus Jánosi, István Jánosi, la 1678 (anul în care Transilvania a fost lovită de ciumă)[149] Andreas Zinder, Andreas Siket, Francisc Domokos, la 1679 Georgius Bereczky, Ioannes Agatai, Ioannes Daniel, Matthias Lemeny, Michael Balogh, Michael Fogarasi, Michael Gyöngyösi, Michael Menyhard, Petrus Csurös, Samuel Szalontai, Sigismund Kaszony, István Martonffy, István Molnar, István Só, István Toth, Andreas Jankovich, la 1680 Nicoluas Prinyi, Gabriel Prinyi, Michael Mikes, Georgius Kapi, Ladislau Gyulai, Petrus Szekei, Andreas Laszloczi, Andreas Molnar, Andreas Vargyas, Francisc Balo, Francisc Baroti, Ioannes Horvath, Ioannes Antalffy, Ioannes Beke, Ioannes Szaszfalvi, Ioannes Szepvizi, Martin Nagy, Martin Olafalvi, Matthias Benes, Michael Zakab, Nicolaus Gaman, Moyses Benö, Petrus Damokos, Petrus Sarfalvi, István Borbely, István Illyes, István Szegedi, Thomas Balogh, Thomas Farkas, Thomas Szentimrei, la 1681 Nicolaus Torma, Ioannes Kelemen, Samuel Boer, István Boer, Joseph BoerFrancisc Boer, Sigismund Bodony, Ioannes Maczkasi, Petrus Turnya, Joseph Felvinczi, Michael Olasz, Benedict Göde, Blasius Darvas, Francisc Bandi, Gabriel Szabo, Georgius Osvat, Ioannes Adorjan, Ioannes Barrabas, Ioannes Demien, Ioannes Farkas, Ioannes Kantor, Ioannes Kerekes, Matthias Csato, Michael Resti, Petrus Farkas, Petrus Szabo, Sigismund Székely, István Becze, István Benedek, István Zalardi, Valentin Oroszhegy, Valentin Sukor, la 1682 Ioannes Mikola, Gregorius Csiszar, Sigismund Sales, Albert Szentsimoni, Ambrosius Csergö, Andreas Konrad, Andreas Menyhárt, Imre Hodosi, Francisc Imre, Francisc Őrdőgh, Georgius Lenkes, Ioannes Roll, Ioannes Sarfalvi, Lazarus Astra, Martin Adamoczky, Matthias Elekes, Michael Kolozsvári, Michael Szigeti, Paul Lenkes, Petrus Bone, Petrus Kozma, Petrus Tima, István Bicsak, István Bors, István Damokos, Stephanus Frenk, Stephanus Kis, Tadeus Szegedi, Thomas Lazar, la 1683 Joseph Haller, Samuel Haller, Imre Prinyi, Francisc Prinyi, Samuel Josika, Francisc Bialis, Ioannes Bialis, Andreas Pech, Andreas Szabo, Blasius Mike, Francisc Literati, Francisc Pechi, Georgius Martonffy, Ioannes

---

[149] *Hoc anno regnavit pestis. Ibidem,* p. 530.

Lestyan, Ioannes Tamasffy, Laurentius Demien, Martin Hatolkai, Matthias Bolta, Michael Adam, Michael Lugosi, Michael Mezei, Nicolaus Lugosi, Nicolaus Kis, Paul Bako, István Benö, István Endes, Valentin Csoboch, Ioannes Ledvits, Matthias Sigray, Stephanus Baranyai, la 1684 István Petki, Ioannes Damokos, Georgius Bodo, Andreas Szabo, Franciscus Aytai, Georgius Bone, Georgius Györffy, Ioannes Gubernat, Ioannes Literati, Ioannes Szabo, Ioannes Szöcs, Matthias Janosi, Michael Bayko, Michael Beke, Michael Katnari, Michael Kovacs, Michael Nagy, Moyses Errös, Paul Szepvizi, István Bede, István Belfanyedi, István Dobondi, István Gasparffy, István Lászlóffy, István Vadi.[150]

La 1685 se înscriau în sodalitatea mariană Francisc Folti, Michael Bors, Andreas Györgyffy, Francisc Boros, Francisc Janosffy, Francisc Zinder, Georgius Kolozsvári, Georgius Moldvai, Gregorius Kovacs, Gregorius Szentthamassi, Ioannes Vizi, Michael Szava, Michael Szepvizi, Michael Török, Paul Benedek, Petrus Veres, la 1686 Andreas Henter, István Köver, Sigismund Kun, Matthias Imecs, Ioannes Puy, Michael Puy, Andreas Szakacs, Andreas Balo, Andreas Tompos, Francisc Tanczos, Gabriel Ferenczffy, Ioannes Torday, Martin Bocskor, Martin Szentkirály, Michael Berzenczey, Michael Janosi, Petrus Csiki, Petrus Selymeczi, István Szebeni, Ioannes Zborai, la 1687 erau admiși Sigismund Josika, Francisc Horvath, Andreas Blasi, Gabriel Szakacs, Georgius Fogarasi, Georgius Pap, Ioannes Balint, Ioannes Csüdör, Ioannes Gál, Ioannes Gaspar, Ioannes Hilibi, Ioannes Persics, Joseph Csiko, Martin Adorjan, Michael Szabo, Nicolaus Kovacs, Paul Iancso, Petrus Boldisar, Petrus Varga, Petrus Mosom, Simon Csetelki, Sigismund Szenczi, Stephanus Literati, Stephanus Szentleleki, Thomas Lazar, Valentin Török, la 1688 Ioannes Kaszony, Nicolaus Kereszturi, István Kereszturi, Adam Adamovics, Andreas Nagy, Imre Szakacs, Francisc Rudolfi, Martin Miklosffy, Nicolaus Varadi, István Batta, István Kovacs, Thomas Kaszony.[151]

---

[150] *Ibidem*, pp. 522-535.
[151] *Ibidem*, pp. 536-540.

În ceea ce privește participarea feminină, în sodalitate erau admise următoarele nobile: Erzsébet Cséreny (1653), Angalit Czöb, Orsolya Jö, Barbara Kalda, Káta Kerekes, Erzsébet Nagy, Anna Beldi (1654), Zsuzsanna Kovacsóczy, Zsuzsanna Kamuki, Anna Kis, Kata Hendesi, Erzsébet Körösi, Barbara Komarom, Erzsébet Székely, Káta Wesselényi (1655), Káta Kornis, Anna Kornis, Kristina Kornis (1657), Kátalin Pentiker, Sara Szöcs, Sophia Lamprik, Káta Vajda, Erzsébet Töki (1658), Catharina Czöb, Barbara Szamosközy, Anna Tölcséres, Sophia Pataki, Margit Lakatos, Káta Török, Ilona Lögös, Marta Torma, Barbara Torma (1659), Zsuzsanna Farkas Harinnai, Barbara Szentmiklós (1660), Barbara Mikes (1663), Catharina Csillag, Erzsébet Hanasdi, Judith Jarai, Erzébet Kata Gavay (1669), Kata Erzsébet Gavay (1675), Zsuzsanna Sophia Bocz, Maria Budai (1681), Eleonor Salesin, soția lui Iohannes Jacob Pinser (1688).[152] Aceasta însemna că în ciuda dispozițiilor princiare care au afectat major misiunea iezuită, nu s-a reușit o eliminare deplină a prezenței Fiilor spirituali ai Sfântului Ignațiu.

Dincolo de reconstituirea efectivă a membrilor sodalității mariane iezuite care a funcționat în Transilvania calvină seicentescă, albumul descoperit în Arhivele Romano-Catolice Transilvănene este important și prin prisma notelor marginale pe care ni le furnizează. Pe baza acestora, putem afirma că mulți dintre membrii asociației spirituale au îmbrățișat fie cariera sacerdotală, fie cariera monahală ca urmare a receptării mesajului devoțional popularizat: Andreas Egyed, István Kaszony, István Szentpaly, Michael Literati, Benedict Török, Francisc Szabo, Nicolaus Szentkirály, István Sandor, Matthias Hozo, Ioannes Sellari, Petrus Balogh, Blasius Budai, István Lakatos, Michael Szalai, Francisc Kalmandi, Ioannes Horvath, Martin Nagy, Demetrius Kontrad, Ioannes Antalffy, Andreas Menyhart, Paul Lenkes, Petrus Bone, Petrus Kozma, Stephanus Endes, István Baranyai, Ioannes Gubernat, Ioannes Szabo, Stephanus Bede, Ioannes Persics, Petrus Varga.

---

[152] *Nomina dominarum nobilium benefactricum hujus Congregationis et ex singulari Congregationis benevolentia admissarum. Ibidem,* pp. 312-313.

Albumul sodalității iezuite mariane care a funcționat în Principatul calvin al secolului al XVII-lea este în măsură să demonstreze modul în care membrii confraternității au fost integrați într-un *network* devoțional, într-o rețea cu finalitate devoțională, în speranța construirii unei prezențe catolice puternice și unite în contextul unei autorități centrale calvine și a unei majorități protestante în Principatul transilvan seicentesc. Fondarea acestei sodalități a fost așadar o dovadă clară a încercărilor ordinului iezuit de a stabili o linie de demarcație între adevărurile de credință catolice și învățăturile „eretice" și „schismatice". Luând în considerare pluralismul confesional și, implicit, competiția/rivalitățile dintre comunitatea catolică redusă numeric și reprezentanții celorlalte confesiuni (în particular, denominațiunile protestante), o sodalitate în onoarea Fecioarei Maria era în măsură să asigure suportul fratern necesar pentru a încuraja membrii săi în credința catolică.[153]

Un rol aparte în devoțiunea laicatului catolic din Transilvania secolului al XVII-lea a fost deținut de pelerinaj.[154] Originat în relicve de contact, în relicve ale sfinților sau în obiecte miraculoase (imagini, ostii miraculoase), pelerinajul reprezenta drumul spre un sit sacru având ca scop obținerea unor beneficii materiale sau spirituale sau aducerea unei

[153] Darlage, *The Feast of Corpus Christi,* pp. 669-670.

[154] Pelerinajul reprezintă una dintre cele mai eclectice manifestări ale religiozității populare medievale, originată în cultul sfinților și în devoțiunea pentru relicvele acestora, producția de imagini și venerarea lor, respectiv credința în miracole. Acestea erau direcționate înspre locurile cele mai semnificative pentru Creștinătate: *in primis* Țara Sfântă și în paralel Roma. Dar alte locuri cu valență sacrală aveau să se adauge ulterior, un număr crescând de spații-custode ale corpurilor sfinților și ale relicvelor, dispunând de apariții particulare și de evenimente miraculoase și extraordinare, dotate cu imagini „speciale". Miracolele, consemnate în *Libri,* erau semnul inconfundabil al calității sacre a relicvelor al căror depozitar erau sanctuarele. Acestea erau în fond locurile peculiare ale sacrului, expresie a devoțiunii comunitare a cărei expresie erau tocmai pelerinajele și ritualurile specifice lor: nu există pelerinaje în absența sanctuarelor și viceversa. Alături de *peregrinationes maiores* (Ierusalim, Roma, Santiago de Compostela) și de sanctuarele cu o distanță mare de punctul de plecare, care implicau o „organizare" mai complexă sub toate aspectele, în Evul Mediu se afirmă locuri de pelerinaj cu un caracter local menite să solicite o deplasare mai redusă în timp și spațiu. Jean Verdon, *Il viaggio nel Medioevo,* Baldini e Castoldi Editore, Milano, 2001, pp. 286-300; Pietro Mezzapesa, *Pellegrini di Dio. Alle origini dell'Anno Santo,* Edizioni la Scala, Noci, 1998, pp. 13-30.

mulțumiri pentru binefacerile primite.[155] Imaginea miraculoasă era indispensabilă în timpul pelerinajului, deoarece aceasta realiza miracolele și le înregistra, mediind între mundan și supranatural.[156] Pentru propagandiștii Contrareformei care au țintit spre definirea și disciplinarea pelerinajului, călătoria spre un loc de devoțiune era un proces menit să simbolizeze o devoțiune penitențială adânc înrădăcinată într-o Biserică supusă reformei, devenind potrivit concepției epocii, „un medicament spiritual pentru otrava eretică”.[157] Acest stil religios dramatic, pe care tindem să-l asociem cu catolicismul baroc, a fost completat de o adeziune clară la serviciile religioase regulare, ciclice, fie că vorbim despre cele zilnice sau cele săptămânale, care au nutrit apetitul popular pentru un alt cult central, cel al Euharistiei.[158] Asemenea devoțiuni erau parte a pelerinajului, incluse în serviciile parohiale regulare și puteau fi la fel de bine întâlnite în cadrul pietății dezvoltate de confraternități.[159]

Nu doar relicvele erau căutate și conservate cu mare grijă, ci și conventele care dispuneau de imagini considerate sacre (fie că fuseseră protagonistele unor evenimente supranaturale, fie că fuseseră realizate de mâna unui personaj sfânt) apăreau într-o lumină diversă.[160] Nu cunoaștem cu exactitate data la care a fost construită biserica franciscană, dar dispunem de informații privind prima sa reconstrucție între anii 1442-1448 ca urmare a invaziei tătare.[161] În acea perioadă o biserică gotică mare și o mică mănăstire în stil gotic au fost construite cu sprijinul autorității centrale transilvane ca semn de mulțumire pentru victoria

---

[155] David Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 100.

[156] *Ibidem.*

[157] Philip M. Soergel, “Spiritual Medicine for Heretical Poison: The Propagandistic Use of Legends in Counter-Reformation Bavaria”, în *Historical Reflections,* vol. 17, nr. 2, 1991, p. 127.

[158] Forster, *Catholic Revival,* p. 61.

[159] *Ibidem.*

[160] Alessia Lirosi, “Custodi del sacro: monache, reliquie e immagini miracolose nella Roma della Controriforma”, în *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* nr. 2, 2012, p. 480.

[161] www.csiksomlyo.ro/joomla2/index.php/english, accesat la data de 13.04.2016, ora 14:23.

antiotomană din 1442 și urmând a fi consacrate în 1448 în onoarea Vizitației Fecioarei (Sarlós Boldogasszony).

Pe parcursul secolului al XVII-lea, obiectul-țintă al pelerinajului de la Șumuleu-Ciuc a fost reprezentat de statuia miraculoasă a Fecioarei Maria cu Pruncul Iisus.[162] Sanctuarul Fecioarei Maria de la Șumuleu-Ciuc a fost construit în 1440 de către Ioan de Hunedoara, lucrările fiind continuate de fiul acestuia, Matia Corvinul. Încredințat franciscanilor care aveau un convent în vecinătate, sanctuarul a devenit în scurt timp un centru de difuzare a cultului marian, precum și un avanpost al catolicismului în Principatul transilvan. Se pare că pelerinajul s-ar fi născut în amintirea tenacei rezistențe din partea comunității de catolici față de tentativele de convertire forțată aparținând principelui János Zsigmónd (Ioan Sigismund) începând cu anul 1567. Potrivit altor surse, la 1571 s-a procedat la uciderea catolicilor care refuzau să îmbrățișeze ideile Reformei, drept pentru care comunitatea de laici s-a apărat cu curaj, ajutată de rugăciunea adresată Fecioarei de către bătrâni, femei și copii.[163]

Cercetările privind paternitatea operei au condus istoricii înspre două puncte de vedere diferite: pe de o parte, se consideră că statuia ar fi fost realizată de sculptorul Veit Stoss, activ la Brașov în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, iar pe de altă parte, Fecioara cu Pruncul ar fi fost produsul unor artiști locali.[164] Se pare că și în cazul statuii de la Șumuleu-Ciuc se poate vorbi despre un miracol, fapt care ar fi stat la baza pelerinajului: în timpul atacului tătarilor (1661), ca urmare a intercesiunii Fecioarei, sanctuarul a fost distrus împreună cu conventul, dar statuia

---

[162] Încă de la nașterea sa ca națiune creștină în urmă cu peste 1000 de ani, Ungaria a avut o devoțiune ferventă față de Fecioara Maria, originată în conferirea coroanei regești Fecioarei de primul rege maghiar, Vajk (Ștefan) și, implicit, a plasării întregului regat în 1038 sub protecția Mariei. Ea era așadar *Patrona Hungariae*, patroana Ungariei și *Magna Domina Hungarorum,* cea mai mare doamnă între maghiari. Erika Papp Faber, *Our Mother's Tears: Ten Weeping Madonnas in Historic Hungary,* Academy of the Immaculate, New Bedford, 2006, p. 1.

[163] www.santuarimariani.org, accesat la data de 14.03.2016, ora 12:55.

[164] Barbu, *Purgatoriul misionarilor,* p. 519.

„Fecioarei îmbrăcată în soare"[165] a rezistat agresiunilor atacatorilor.[166] Potrivit credinței populare, statuia miraculoasă a Fecioarei de la Șumuleu-Ciuc ar fi lăcrimat, dar superiorul franciscanilor, József Mark a menționat faptul că singurele fenomene înregistrate au fost strălucirea statuii sau expresia tristă a chipului Fecioarei, ceea ce era menit să prevestească o nenorocire, dar despre o lăcrimare nu se poate vorbi în absența dovezilor furnizate de tradiție sau de documente.[167] Acest cadru era gândit să asigure devoțiunea și reverența în rândul credincioșilor prin anunțarea *hic locus est* sau „acesta este locul unde rezidă puterea".[168] Pentru propagandiștii Contrareformei, necesitatea de a încadra miraculosul a asumat o nouă importanță din moment ce asistau la renașterea formelor de devoțiune care căzuseră într-un con de umbră ca urmare a criticilor protestante. În deceniile imediat următoare Conciliului tridentin, clerul a promovat pelerinajul din punctul de vedere al afirmării identității catolice chiar și în regiunile lipsite de prezențe protestante.[169]

---

[165] „Femeia și balaurul" reprezintă titlul episodului celui mai cunoscut din cartea Apocalipsei scrise de Ioan. Potrivit tradiției catolice, Doamna acoperită de soare, având luna sub picioarele sale și o coroană de doisprezece stele pe cap, este chiar Fecioara Maria. Episodul constituie prima lectură din cea mai mare parte a misselor dedicate Mariei (în particular, *Maria Assunta*). Descrierea acestui personaj face referire la cer, mai exact la Madonă, femeia fiind iluminată de soare, împodobită de doisprezece stele și sprijinindu-se pe lună, ceea ce trimite la o figură celestă. În arta religioasă, cea mai frecventă reprezentare a Mariei este cea cuprinzând atributele descrise de Apocalipsa lui Ioan: coroana de doisprezece stele și luna la picioarele sale.

[166] www.santuarimariani.org, accesat la data de 14.03.2016, ora 13:00.

[167] Papp Faber, *Our Mother's Tears*, pp. 6-7.

[168] *Ibidem*, pp. 128-129.

[169] Semnificațiile și funcțiile pietății stimulate de pelerinaj au variat, chiar dacă vorbim despre aceeași geografie și temporalitate a sacrului. Pelerinii se îndreptau spre practicile și devoțiunile importante ale catolicismului cotidian, incluzând procesiuni comunitare, rugăciuni, confesiuni, administrarea sacramentelor. Prevalența acestor practici indica măsura în care religia populară era trăită, practicată în cadrul *framework*-ului dat de anul liturgic. În același timp, atât orășenii, cât și țăranii catolici percepeau locurile de pelerinaj ca spații în care aveau loc frecvent miracole; miracolele, cele mai multe atribuite eficienței intercesiunii Fecioarei Maria, erau uneori dramatice și mai des mundane, ocazional larg popularizate, dar cel mai important, locale din punctul de vedere al impactului. Pietatea pelerinajului era așadar parte componentă a catolicismului local divers, multifațetat. Forster, *Catholic Revival*, p. 84.

Crearea și promovarea legendelor privitoare la locurile de pelerinaj și la obiectele devoțiunii era menită să creeze legături între siturile religioase și marile evenimente din istoria biblică și ecleziastică, aducând, de cele mai multe ori, în prim-planul dramei istorice locuri specifice pentru a fi investite cu o semnificație mundano-istorică.[170] Totodată, miturile promovate de Contrareformă cu ocazia pelerinajelor furnizau o rațiune și o explicație ce susțineau continuitatea miracolelor contemporane cu locurile respective: prin plasarea sursei devoțiunii în trecutul îndepărtat și admiterea unui izvor continuu de miracole petrecute până în prezent sau prin plasarea locului de pelerinaj în centrul evenimentelor care erau considerate a avea implicații pentru întreaga Creștinătate, legendele contrareformatoare au reușit să creeze apologii istorice puternice pentru cultele lor.[171]

Pelerinajele au contribuit la crearea și consolidarea procesului de confesionalizare traversat de Biserica catolică, din moment ce la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, iezuiții, episcopii reformatori, dar și alți lideri catolici au promovat pelerinajul ca o măsură anti-protestantă puternică, drept „medicament spiritual pentru otrava eretică".[172] Acest aspect „contrareformator" al pelerinajului a atins apogeul în deceniile din jurul anului 1600, în particular în regiunile învecinate cu teritorii protestante sau în teritoriile bi-confesionale, astfel că nu este surprinzător că și pe parcursul secolului al XVIII-lea, protestanții se raportau la pelerinaje și la procesiunile comunitare ca la o formă de agresiune catolică.[173] Necesitatea de a combate protestantismul era mai puțin stringentă în mediul rural, dar polemica religioasă a rămas o componentă a culturii pietății pelerinajului.

Existența edificiilor de cult și a siturilor înrădăcinau catolicismul în peisajul local și legau Biserica oficială de religia, de sistemul religios tradițional al populației care trăia într-un anumit teritoriu. În același

---

[170] Soergel, *Spiritual Medicine*, p. 129.
[171] *Ibidem.*
[172] Forster, *Catholic Revival,* pp. 86-87.
[173] *Ibidem*, p. 87.

timp, spațiile sacre au contribuit la perpetuarea și consolidarea caracterului local al catolicismului, din moment ce spațiile sacre nu erau exclusiv locale în caracter.[174] Așadar, locurile sacre reflectau tensiunea dinamică dintre religia locală, catolicismul regional și Biserica internațională, universală.

Capelele rurale erau o parte importantă a peisajului sacru întâlnit la nivelul Europei catolice premoderne și moderne. Ca urmare a structurii parohiale rigide, numeroase sate nu aveau propria biserica parohială; drept urmare, capelele au constituit locul primar al practicii religioase și au jucat un rol major în interconectarea comunităților locale și a Bisericii catolice.[175] Capelele erau de cele mai multe ori administrate de comunitățile locale, astfel că figurile oficiale aveau o cunoștință superficială asupra numărului lor, asupra amplasării și importanței acestora. În acest sens, capelele erau mult mai apropiate de „religia populară", de practicile devoționale populare decât de bisericile parohiale. Se pare că în Transilvania secolului al XVII-lea au existat mai multe capele. O demonstrează mărturia lui Bertalan Kolozsvári care menționa în raportul său către Congregație existența a trei capele la Lăzarea-Ciuc, dintre care cea mai mare era dedicată Fecioarei Maria.[176]

Cu toate că bisericile și capelele erau cele mai importante situri sacre, mult mai dificil de identificat în surse, dar de importanță considerabilă pentru populație se dovedea o serie de locuri sacre mici, neoficiale, incluzând situri locale obscure, cruci și crucifixe la răscruci de drumuri și chiar copaci și izvoare considerate ca având puteri

---

[174] De exemplu, bisericile parohiale își câștigaseră statutul pe de o parte, datorită unui episcop sau datorită Bisericii însăși, iar pe de altă parte, datorită patronilor spirituali. Mai mult, o biserică parohială era legată din punctul de vedere istoric și al practicii, de patronul său ecleziastic, indiferent dacă vorbim despre episcop, convent sau patronul secular. Capelele puteau fi mai locale în caracter și funcționalitate, dar și ele erau dedicate unui sfânt sau cel mai frecvent, Fecioarei. Siturile miraculoase puteau fi și acestea la rândul lor locale, dar cel mai mare număr dintre ele deveneau cunoscute în contextul unei diversități locale. *Ibidem*, p. 62.

[175] *Ibidem*, p. 67.

[176] *In monte Szaarhegiensi (n.a. Lăzarea), ubi sunt tres capellae. Major est capella Beatae Mariae semper Virginis.* Tóth, *Litterae missionariorum*, doc. 571 (1647), pp. 1564-1565.

miraculoase, taumaturgice.[177] Aceste locuri, chiar mai mult decât capelele, ieșeau din viziunea Bisericii oficiale, dar este la fel de adevărat că acestea asigurau o legătură esențială, vitală între populația laică și culturile oficiale. Totodată, crucifixele și statuetele de sfinți reprezentau obiecte de devoțiune, dar în același timp constituiau o marcă identitară catolică, având o rezonanță particulară în teritoriile în care catolicii veneau în contact direct cu protestanții și fiind menite să traseze frontiere între comunitățile catolice și cele protestante.[178]

Pe măsură ce ne deplasăm în cadrul ierarhiei spațiilor sacre, trecând de la structuri de mari dimensiuni, precum convente, catedrale și biserici parohiale, înspre edificii de mici dimensiuni (capele, situri), crucifixe și statuete expuse în aer liber, ajungem în final la o categorie „naturală" de situri sacre.[179] Acestea includeau elemente din natură, izvoare, arbori, considerate a fi înzestrate cu puteri miraculoase. Cele mai faimoase dintre acestea deveneau situri importante, fiind încadrate ca obiecte centrale de devoțiune în capele sau biserici, în timp ce altele rămâneau situri pentru forme locale de devoțiune. Un exemplu relevant în acest sens este dat de provincia Posega (ducatul Zerni), unde se afla un arbore numit Lippa, într-un loc pustiu, în jurul căruia în prima duminică a lunii noi se aduna un mare număr de turci și creștini cu candele aprinse pentru a participa la slujbă, a se ruga și a venera acel arbore considerat ca sursă de miracole.[180]

Țăranii catolici și orășenii își trăiau religia prin participarea anuală la un număr mare de sărbători, zile care serveau drept ocazii pentru servicii spirituale speciale și procesiuni. Cea mai mare parte a activităților era interzisă în zilele de sărbătoare, suspendarea ei creând momentul

---

[177] Forster, *Catholic Revival*, p. 72.
[178] *Ibidem*, p. 73.
[179] *Ibidem*, pp. 73-74.
[180] "*Nella provintia di Possega nel ducato Zerni vi è un arbore chiamato Lippa in un luogo deserto dove ogni prima domenica della luna nova concorre gran numero di Turchi et Christiani con viti et candele et altre cose et il parrochiano ivi vicino per l'elemosine che vi raccoglie, vi dice la messa, et adorano quell'arbore basciandolo come come fosse un corpo santo con dire che fa miracoli.*" Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 12 (1622), p. 129.

propice pentru socializare și pentru participarea la serviciile religioase. Dispersate de-a lungul anului calendaristic, aceste sărbători asigurau legătura între liturghia Bisericii catolice și ritmurile anuale ale agriculturii.[181] Ciclul ritual al anului liturgic era constituit din marile sărbători care reiterau din punct de vedere liturgic misterele majore ale credinței creștine, Încarnarea, *Passio Christi* și Resurecția, astfel că inima anului liturgic era reprezentată de *Herrenjahr,* adică sărbătorile care comemorau viața lui Iisus, un set de 3 secvențe care începea cu perioada Crăciunului (de la Advent la Botez), continua cu sărbătorile pascale, pregătite de Săptămâna Patimilor și sfârșindu-se cu cele 5 săptămâni următoare Paștelui și incluzând Rusaliile, Duminica Trinității, *Kreuzwoche* (Săptămâna Crucii) și *Corpus Christi*.[182]

Chiar dacă cele mai importante sărbători erau focusate asupra lui Iisus, exista o serie de festivaluri ale bisericii pe tot parcursul anului (a se vedea sărbătorile Fecioarei – *Nativitatis*, *Annuntiationis*, *Conceptionis*, *Visitationis*, *Purificationis*, *Assumptionis*). Ceea ce surprindea în secolul al XVII-lea în materie de an liturgic era tocmai densitatea și complexitatea sa și, bineînțeles, varietatea sa de la un spațiu la altul. Anul liturgic a suferit modificări în timp, pe măsură ce unele sărbători și-au pierdut din importanță, iar altele noi au fost introduse, acest dinamism fiind o urmare directă a promovării de către Biserică a unor noi sărbători sau de suprimare a altora.[183] Această asociere trimitea clar la modele locale de

---

[181] Forster, *Catholic Revival*, p. 110.

[182] *Ibidem*, pp. 110-111.

[183] Dacă în secolul al XIV-lea „sărbători însemnate" erau considerate sărbătorile lui Iisus, sărbătorile Fecioarei, cele ale Sfintei Cruci, ale Sfântului Ioan Botezătorul, dedicate Sfinților Apostoli, Evangheliști, doctori ai Bisericii, episcopi, sfinților martiri și martire, în secolul al XV-lea suntem martorii unei „raționalizări" a „sărbătorilor însemnate": sărbătorile lui Iisus, sărbătorile dedicate Fecioarei Maria, Sfântului Ioan Botezătorul, Sfinților Apostoli, făcând de cele mai multe ori obiectul devoțiunii recente a unor sfinți (cultul Sfintei Ana). Cu toate acestea, la nivel regional se înmulțesc zilele mariane (*Nativitatis*, *Annuntiationis*, *Conceptionis*, *Visitationis*, *Purificationis*, *Assumptionis*). Dăian, *Discurs clerical*, *passim*; vezi și Maria Crăciun, „Narativ și iconic. Rolul educativ și devoțional al iconografiei referitoare la sfinți în altarele poliptice din sudul Transilvaniei", în Nicolae Bocșan, Ovidiu Ghitta, Doru Radosav (coord.), *Tentația istoriei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, pp. 63-65, 75.

sanctitate, la cultele sfinților care patronau comunitățile și care canalizau devoțiunea laicilor, dar în același timp exprima concepte teologice complexe ce dominau spiritualitatea Evului mediu târziu și a începutului de modernitate (transubstanțierea, cultul Euharistiei și importanța sacrificiului cristic, Imaculata Concepție, rolul genealogiei feminine a lui Iisus în procesul încarnării sale). Marile sărbători ale anului liturgic au legat țăranii și orășenii din diferite teritorii de ritualurile și practicile catolicismului internațional, ale Bisericii universale.

Cert este faptul că și în Transilvania laicatul catolic a contribuit la impunerea unor noi devoțiuni[184], chiar și în contextul restricțiilor determinate de confesiunea principelui regnant și de tentativele principilor de a-și impune controlul nu doar asupra propriei Biserici, ci și asupra celorlalte confesiuni. Dovada ne survine din raportul lui Antonio Angelini de Campo, misionar franciscan în Transilvania și Valahia, care la 1666 adresa un raport Congregației, solicitând acordarea de indulgențe pentru șase locuri de cult, ceea ce nu putea decât să stimuleze o dată în plus devoțiunea populară. În cazul ultimului loc de cult în discuție, misionarul menționa faptul că acesta făcea obiectul unei devoțiuni recent născute, cu implicarea activă a laicilor.[185] Pe tot parcursul epocii moderne, dar mai ales după anul 1650, catolicismul popular s-a focusat pe practici publice și, de cele mai multe ori, cu caracter dramatic, precum

[184] Dacă în secolul al XVI-lea, cultul sfinților și, în particular, devoțiunea față de relicve, au fost aspru atacate, fiind considerate formă gravă de „superstiție" de către protestanți, în epoca Contrareformei acestea aveau să fie transformate de Biserica romană într-un instrument prin care să se contracareze polemica luterană și calvină. Drept urmare, după Conciliul din Trento, s-au reafirmat cu decizie practici precum pelerinajele, sărbătorile sfinților patroni și expunerea publică a resturilor sacre. Ceremoniile și procesiunile au constituit unul dintre elementele cele mai importante care au stabilit o legătură între universul monastic și oraș, instituțiile urbane, grupurile de putere, populația urbană și țesutul său de devoțiuni și credințe. Lirosi, *Custodi del sacro*, p. 468.

[185] *Ad sacellum Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli in Curta Patach devotionis causa recenter erectum cum magna frequentia et concursu populorum.* Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. IV, doc. 901 (1666), p. 2455.

pelerinajele, procesiunile și festivalurile din timpul anului liturgic, majoritatea dintre acestea fiind asociate cu cultul Fecioarei Maria.[186]

Noțiunea de „tradiții" în sensul de „obiceiuri" (*consuetudines*) a fost frecvent adusă în discuție în timpul Conciliului tridentin, când s-a făcut distincția dintre tradițiile descrise ca fiind de inspirație divină (de nereformat) și cele transmise prin intermediul factorilor culturali și situaționali (de supus reformei).[187]Cu toate că Trento a privit tradițiile și practicile devoționale laice ca diferite de comandamentele teologice, potențialul teologic al tradițiilor menite să fie reformate a fost luat în considerare. Un exemplu relevant pentru abilitatea membrilor conciliului de a îmbina *traditiones* și importanța teologică a devoționalismului a putut fi observat în reforma indulgențelor. Cardinalul Cervini (ulterior papa Marcel II) a citit capetele de acuzare ale lui Luther în ceea ce privea abuzul de indulgențe și a conchis că principalul motiv pentru „cumpărarea" greșită a indulgențelor rezida în pelerinajele și pedepsele corporale asumate de cei care primeau absolvirea de păcate.[188] Vechiul sistem obliga penitenții să sacrifice din timpul propriu cu scopul de a împlini pedeapsa: „cumpărarea" unei indulgențe era însă o alternativă mult mai convenabilă. Ca oriunde în Europa catolică, tradițiile și inovațiile locale au rămas o parte componentă a devoțiunii catolice. Unul dintre scopurile Reformei tridentine nu a fost atât să suprime tradițiile liturgice locale, cât să universalizeze, să generalizeze particularul, asigurându-se că formele de devoțiune regională și locală operau în cadrul liniilor trasate de Roma.[189] Un asemenea program urmărit de Roma nu putea decât să stimuleze varietatea devoțională locală, astfel că inițiativele populare în sfera vieții religioase au dus la

---

[186] Forster, *Catholic Revival,* p. 61.
[187] Stevens-Arroyo, *The Evolution of Marian Devotionalism,* p. 57.
[188] *Ibidem.*
[189] Forster, *Catholic Revival,* p. 113.

celebrarea diferitelor zile dedicate sfinților, dar și la localizarea marilor sărbători.[190]

Binecuvântările de diferite tipuri erau la rândul lor aspecte acceptate și semnificative ale numeroaselor sărbători, având o importanță sporită mai ales vara, când comunitățile rurale se îngrijeau de recoltă. Binecuvântările erau parte a efortului considerabil depus de populația rurală în vederea asigurării/dobândirii ajutorului divin în depășirea problemelor din viața cotidiană, astfel că până la mijlocul secolului al XVIII-lea, numeroase sărbători aveau să fie investite cu un rol protector.[191] Inițiativele populare au legat anul liturgic de ritmurile agriculturii, dar acest aspect al experienței religioase nu a însemnat că laicii au încetat să respecte sărbătorile centrale ale *Herrenjahr* din punctul de vedere al comemorării evenimentelor principale din istoria salvării; dimpotrivă, aspectele devoționale și teologice ale anumitor sărbători puteau fi îmbinate cu necesitatea de protecție pentru recolte și animale.

Un loc important în activitatea franciscanilor misionari l-a avut acordarea asistenței spirituale credincioșilor în lucrarea individuală de salvare. Salvarea sufletului ar fi putut fi asigurată printr-o serie de mijloace, înțelese în contextul mai larg al manifestării pietății populare dezvoltate în conformitate cu învățăturile Bisericii catolice. Încă din Evul Mediu exista credința că laicii puteau influența manifestarea grației divine prin intermediul așa-numitelor „fapte bune” ce asigurau absolvirea de păcate și scurtau timpul petrecut în Purgatoriu: rugăciunile individuale, pelerinajele, procesiunile cu prilejul hramului bisericilor, punerea sub patronajul unui sfânt și invocarea ajutorului acestuia, „colectarea” relicvelor sfinților, donațiile constând în obiecte religioase necesare oficierii

[190] *Ibidem.*
[191] *Ibidem*, p. 115.

serviciilor divine, finanțarea unui altar[192] sau ridicarea unei capele, acțiunile sociale cu caracter caritabil (ajutorul acordat săracilor, finanțarea spitalelor), respectiv liturghiile votive.[193] În ciuda criticilor Reformei protestante și a modernității reorganizării Bisericii catolice prefigurate cu prilejul dezbaterilor, Conciliul tridentin a ales să confirme toate aceste dezvoltări ca parte a „materializării grației divine"; cu rădăcini în Evul Mediu, această doctrină a constituit baza tuturor expresiilor pietății populare și, implicit, a ceea ce istoricii numesc *devotio moderna*[194].

Începând cu perioada medievală, altarele au îndeplinit asemenea imaginilor devoționale diverse funcții, de la instrumente ale rugăciunii și meditației la elemente eficiente în transmiterea și accesibilizarea misterelor

---

[192] Se pare că cel mai vechi tip de altar este „altarul de masă" (*Tisch-Altar*), provenind din secolul al VI-lea. Odată cu secolul al XIII-lea asistăm la proliferarea cultului ostiei prin elaborarea în anul 1215 a dogmei transubstanțierii și prin exprimarea poziției Bisericii asupra elevației ostiei (1217). În vederea compensării „excluderii" și neimplicării laicilor în desfășurarea liturghiei este pus *retrotabularium*-ul (retablu de masă pictat sau lucrat în aur) menit să capteze atenția congregației și să stimuleze trăirile religioase. Retablul evoluează sub diferite forme, printre acestea regăsindu-se și cea a „retablului cu aripi" (*Flügelaltar*). Importante informații cu privire la numărul altarelor în Ungaria medievală ne oferă Otto Folberth, preluând o statistică realizată de Stephan Genthon: 1981 de altare datate în intervalul celei de a doua jumătăți a secolului al XIV-lea și prima jumătate a secolului al XVI-lea; din totalul de 1981 de altare, 95% provin din spațiul Ungariei superioare (1388), în timp ce un număr de 324 de altare provin din Transilvania. Transformarea finală a retablului prin alăturarea panourilor dă naștere altarului poliptic, în a cărui alcătuire intră următoarele elemente componente: predela (*Predella*), panoul central (*Mittelteil*), voleții mobili (*die beweglichen Flügel*), respectiv coronamentul (*dieBekrönung*). Polipticul este, în opinia Giselei Richter, un fenomen specific spațiului cultural central-european, producția de altare de acest tip atingând apogeul în secolul al XV-lea și fiind indisolubil legată de opera artiștilor Michael Pacher (Tyrol), Veit Stoss (Nürnberg, Cracovia), Tilman Riemenschneider (Würzburg), Hans Multscher (Ulm), Jörg Syirlin d. Ä., Michael și Gregor Erhardt (Augsburg), Erasmus Grasser (München), Martin Kriechbaum (Passau), respectiv Jakob Kaschauer și Lorenz Luchsperger (Viena). În spațiul nordic al secolului al XV-lea se vor remarca în producția de altare Jan van Eyck, Robert Campin, Rogier van der Weyden, Hugo van der Goes și Hieronymus Bosch. Dăian, *Iconografia de inspirație mendicantă, passim*; pentru o lectură aprofundată, a se vedea Gisela Richter, Omar Richter, *Siebenbürgische Flügelaltäre*, Wort und Welt Verlag, Thaur bei Innsbruck, 1992, pp. 21-23; Otto Folberth, *Gotik in Siebenbürgen. Der Meister des Mediascher Altars und seine Zeit*, Verlag Anton Schroll, Wien und München, 1973, p. 37.

[193] Karl Vocelka, "The Counter-Reformation and Popular Piety in Vienna-A Case Study", în C. Scott Dixon, Dagmar Freist, Mark Greengrass (eds.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe,* Ashgate, Aldershot, 2009, pp. 128-129.

[194] *Ibidem*.

credinței pentru cei neînvățați, în rememorarea vizuală a scenelor din *Passio Christi*, viața Fecioarei, viețile sfinților, respectiv în stimularea devoțiunii.[195] Acestor funcții se adăuga însă o dimensiune specifică altarelor medievale, acestea constituind un bun indicator nu doar al mesajelor teologice menite a fi transmise și accesibilizate *corpus*-ului de credincioși, cât mai ales al aspirațiilor/exigențelor devoționale ale laicatului. Alături de participarea la liturghie, rugăciunile adresate sfinților intercesori sau liturghiile votive, un alt mijloc de reducere a timpului petrecut în Purgatoriu și de salvare a sufletului era reprezentat de ridicarea unei capele sau comandarea și întreținerea unui altar.[196] La baza comandării unui altar nu stătea nicidecum simpla dorință de a transpune într-o formă vizuală o dedicație, dimpotrivă acesta era menit să vină în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicatului.[197] Cert este faptul că în perioada medievală între imaginea devoțională și privitor a luat naștere o relație activă, prin stabilirea unui contact direct cu obiectul văzut, prin raportarea specifică și prin atribuirea unor semnificații personale.

În același timp, popularitatea unei astfel de imagerii poate fi explicată și prin extinderea așa-numitului *ius patronatum* începând cu secolul al XV-lea, aspect ce presupunea posibilitatea comandării altarelor nu numai de către cler, ci și de către laicat.[198] Alegând un altar, laicul putea să realizeze o „faptă bună", exprimată printr-o formă publică de devoțiune față de un episod din istoria mântuirii sau din viețile sfinților, să-și asigure intercesiunea sfinților reprezentați, respectiv să contribuie la legitimarea sa, a familiei sale, a comunității, dar și a orașului din care făcea parte.[199] Totodată, este important de menționat faptul că alegerea dedicației, reflectată și în iconografia piesei, a artistului, a dimensiunii și a formatului erau decizii care îi reveneau patronului, deși sub atenta supraveghere a clericilor.

---

[195] Peter Humfrey, *The Altarpiece in Renaissance Venice*, Yale University Press, New Haven and London, 1993, p. 57.
[196] *Ibidem*, p. 58.
[197] *Ibidem*, p. 70.
[198] *Ibidem*, p. 71.
[199] *Ibidem*.

La 1646, din raportul lui Fulgenzio de Jesi aflăm despre existența unui altar dedicat Fecioarei Maria. Raportul se dovedește important și pentru faptul că misionarii franciscani au încurajat înmormântarea în vecinătatea altarelor, retrezind și realimentând credința în absolvirea de păcate și în facilitarea obținerii salvării sufletului ca urmare a înmormântării în vecinătatea altarelor.[200] Însuși Fulgenzio de Jesi, custodele Transilvaniei, a cerut să fie înmormântat în vecinătatea altarului dedicat Fecioarei.[201] La 1654 Stefano de Lopara scria Congregației în vederea acordării unui ajutor material privind finalizarea altarelor și a picturilor, care urmau să servească pentru devoțiunea *fedeli*-lor și edificarea „ereticilor".[202] Același Stefano de Lopara, într-un alt raport adresat Congregației cu privire la situația misiunii catolice transilvănene amintea existența a trei altare în cadrul bisericii franciscane de la Călugăreni, a altor trei altare în cadrul bisericii Sfânta Trinitate din Șiclod și a unui altar în cadrul bisericii Sfânta Cruce de la Sovata.[203] Dorința laicilor de asigurare a mântuirii este probată și de mărturia minoritului

---

[200] Perioada Evului Mediu târziu transilvănean este marcată de o rivalitate tot mai mare între mendicanți și clerul secular, mai ales în ceea ce privește alegerea locului de înmormântare, preferându-se spațiul mendicant. Astfel, în cazul Clujului, sursele vremii vorbesc despre o plângere a priorului dominican în legătură cu înmormântarea copiilor în vârstă de 9 ani; aceștia sunt înhumați cu forța în cimitirul bisericii parohiale împotriva voinței părinților lor care, fiind membri ai confreriei ce funcționa la Cluj, ar fi dorit să-i îngroape în cimitirul conventului dominican. În prima jumătate a secolului al XIV-lea, Elisabeta, soția comitelui Blasiu, își exprima în testament dorința clară de a fi înmormântată în spațiul franciscan, aspect probat de afirmația „mormântul mi-l aleg la frații minoriți". Situații similare se întâlnesc și la Sibiu sau Sighișoara, unde la începutul secolului al XVI-lea, înmormântarea în spațiul mendicant era preferată în comparație cu cea realizată în cimitirul parohial. Acestea devin dovezi concludente ale atașamentului populației față de ordine, dar și ale credinței că înhumarea în cimitirul mendicant facilitează salvarea sufletelor. Dăian, *Praedicando, docendo et apud Deum intercedendo, passim*; Gross, *Confreriile medievale,* p. 174; Crăciun, *Mendicant Piety,* pp. 37-38; Salontai, *Mănăstiri dominicane, passim*.

[201] *Sic Domino Deo anima mea commendata, a quo fuit creata, corpus cupio, ut sepeliatur in capella Szaarhegiensi, quae jam religioni nostrae est incorporata, ut ib ante altare Beatae Virginis Mariae corpore sepultus.* Tóth, *Litterae missionariorum,* vol. II, doc. 555 (1646), p. 1523.

[202] "Fra Stefano a Lopara Bosnese da 24 anni operario nella vigna del Signore, missionario apostolico nel principato di Transiluania, humilmente supplica l'Eminenze Vostre si compiaccino per la servitù fatta di tanti anni e per l'honore di Dio benedetto porgere qualche aiuto in detta missione per abellimento e finimenti delli altari e delle pitture, quali servano per la devotione delli fedeli e per l'edificatione delli heretici". *Ibidem,* vol. III, doc. 760 (1654), p. 2033.

[203] Idem, *Relationes,* doc. 31 (1654), pp. 287-288.

Ferenc Jegenyei potrivit căreia credincioșii apelau la serviciile spirituale oferite de ordinul franciscan, care constau îndeosebi în administrarea sacramentelor și în rugăciuni intercesorii pentru sufletele celor decedați, rugăciuni ce aveau loc în fața altarelor din două convente mendicante.[204]

Indulgențele reprezintă o trăsătură distinctivă a sistemului penitențial al Bisericii romane care constă în absolvirea parțială sau totală a pedepsei temporale pentru păcat. Există două rațiuni fundamentale care legitimează emiterea de indulgențe: pe de o parte, conform sacramentului penitenței nu era suficient ca vina păcatului (*culpa*) să fie ștearsă prin dezlegarea de păcate, ci era necesară și o asumare a pedepsei temporale (*poenitentia*).[205] Pe de altă parte, indulgențele se bazează pe credința în purgatoriu, un loc în viața de după moarte în care se continua lucrarea de reducere a pedepselor acumulate pentru păcatele comise.[206] Încă din cele mai vechi timpuri episcopii puteau reduce pedepsele la care erau supuși credincioșii, dar despre o generalizare a indulgențelor se poate vorbi doar din secolele XI-XII.[207] Indulgențele puteau fi acordate de papă, dar și de arhiepiscopi și episcopi și erau gândite ca o dezlegare totală sau parțială de pedepsele temporale pentru păcate, astfel că de cele mai multe ori indulgențele parțiale erau însoțite de intervale cronologice (zile, luni, ani). Sigur că ștergerea pedepselor implica realizarea „faptelor bune" pe durata vieții terestre și afilierea la modelele religioase oferite de Iisus, de Fecioara Maria sau de sfinți, astfel că indulgențele papale și episcopale deveneau din acest punct de vedere importanți indici ai popularizării unor culte și ai promovării unor tipare devoționale. Credința în absolvirea de păcate ca urmare a „faptelor bune" a fost o dată în plus

---

204 *Fratrum minorum Sancti Francisci reformatorum missione apostolica in administrandis sacramentis plerumque utuntur, qui pariter pro subsidio animarum supplicant pro duobus altaribus privilegiatis in duobus conventus ipsorum.* Idem, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 646 (1649), p. 1787.

205 Dăian, *Discurs clerical*, *passim;* Lawrence G. Duggan, http://www.britannica.com/Ebchecked /topic/286800/indulgence, accesat la data de 11.03.2014, ora 11:30.

206 *Ibidem*; vezi și Jean Delumeau, *Mărturisirea și iertarea: dificultățile confesiunii (secolele XIII-XVIII)*, Polirom, Iași, 1998, p. 9.

207 Este perioada când se generalizează și credința în Purgatoriu și când Sfântul Scaun duce o politică de recâștigare a fostelor teritorii creștine-*Reconquista* din Peninsula Iberică și Cruciadele din Țara Sfântă, oferind indulgența plenară (absolvirea totală de păcate) pentru cei care se angajează în „războiul sfânt". Jacques le Goff, *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, București, 1991, p. 130. Lawrence G. Duggan, http://www.britannica.com/EBchecked/topic/ 286800/ indulgence, accesat la data de 11.03.2014, ora 12:30.

alimentată de indulgențele papale și episcopale; scăzând un anumit număr de zile din penitența impusă laicilor în schimbul frecventării anumitor biserici, a participării la slujbele religioase, a rostirii rugăciunilor sau a donațiilor și legatelor testamentare, indulgențele papale și episcopale au reprezentat importanți indici ai unor exemple comportamentale laice prin afilierea la anumite tipare devoționale și prin direcționarea manifestărilor de pietate înspre anumite modele de sanctitate.[208]

---

[208] În Europa secolelor XIII-XV, domeniul vieții religioase este circumscris de afirmarea mai multor modele de sanctitate. Secolul al XIII-lea este marcat de un trend penitențial, în care devoțiunea față de umanitatea lui Hristos și dorința de a imita modelul cristic (*sequela Christi*) uneori prin posturi extenuante, abstinență permanentă sau supunerea la suferințe voluntare reprezintă principalele repere ale desăvârșirii. Ascetismul, sărăcia voluntară și imitarea exemplului cristic sunt însă dublate de căutarea și identificarea chipului lui Iisus în fiecare dintre credincioși, ceea ce implica deopotrivă pastorația și caritatea. În secolul al XIII-lea se afirmă și un nou model de sanctitate feminină, femeile reușind să depășească poziția marginală ocupată în cadrul Bisericii și să devină „vestitori ai revelației divine". În același timp, participarea religioasă, socială și politică a autorității municipale la dezvoltarea comunității devine mai nuanțată, putându-se vorbi despre importante modificări în reprezentarea sanctității. Sfinților regăsiți în tradiția hagiografică urbană li se adaugă o sanctitate laică și „populară" (sfinți contemporani, concetățeni), menită să reprezinte „corpul mistic" al colectivității citadine. Secolul al XIV-lea aduce o criză a modelului „evanghelic", renunțarea la bunuri, adoptarea unui statut penitențial prin caritate și pastorație activă nemaifigurând printre criteriile sanctității; declinul idealului evanghelic vine ca urmare clară a promovării valorilor culturale în cadrul Bisericii. În timpul pontificatului lui Urban V, *studium* devine unul dintre principalele componente ale *sanctitas*, în care politica de dezvoltare culturală gândită de papalitate a pornit de la convingerea fermă că o creștere a nivelului de cultură al clericilor și al laicilor nu putea fi decât benefică. Odată cu ultimele decenii ale secolului al XIV-lea se poate constata un declin al tendințelor umaniste în defavoarea unui model de sanctitate deopotrivă fideist și pietist, caracterizat de o puternică neîncredere în activitățile intelectuale. Ca urmare a crizelor ce marchează instituțiile ecleziastice și, implicit, papalitatea, „invazia misticismului" propune o revenire la trendul penitențial al secolului precedent, popularizând un model de sanctitate asociat în mod tradițional cu cea mai riguroasă spiritualitate ascetică și dând naștere unui concept nou definit ca „o perfectă cunoaștere a lui Dumnezeu printr-o viziune directă". Pe acest fundal, modelul de sanctitate feminină specific Evului Mediu târziu începe să se bucure de un prestigiu deosebit ca urmare a puterii lor carismatice și mistice probate de exerciții ascetice spectaculoase, auto-flagelare, viziuni mistice și fenomene paramistice (primirea stigmatelor). Dăian, *Discurs clerical, passim;* pentru o lectură aprofundată, a se vedea Vauchez, *Sainthood,* pp. 388-391; Idem, "Between Virginity and Spiritual Espousals: Models of Feminine Sainthood in the Christian West in the Middle Ages", în *The Medieval History Journal,* vol. II, no. 2, 1999, p. 354; Lawrence, *Medieval Monasticism,* p. 241; Alain Boureau, "*L'Ordre dominicain* et le *modèle* des *Pères* du *désert* au *XIIIe siècle*", în *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes,* vol. 99, nr. 1, 1987, pp. 79-100; Gabor Klaniczay, "Miraculum and Maleficium: Reflections concerning Late Medieval Female Sainthood", în Ronnie Po-Chia Hsia, R. W. Scribner (eds.), *Problems in the Historical Anthrophology of Early Modern Europe*, Harrasowitz, Wiesbaden, 1997, p. 63; Carolyne Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1987, p. 26.

La 1644 când Fulgenzio ea Jesi scria Congregației cu privire la progresele înregistrate în activitatea sa de apostolat în Principatul calvin, acesta echivala rezultatele obținute ca urmare a catehizării cu rezultatele obținute ca urmare a acordării indulgențelor.[209] La 1647 era rândul lui György Ferenczi (Georgius Ferenczi de Georgio), trimisul episcopului Transilvaniei, să informeze Congregația cu privire la existența și funcționarea conventelor și a altarelor catolice în dioceza de Gheorgheni, amintind trei convente, dintre care două aparținând eremiților și unul feminin: la Remetea, convent ce intra în sodalitatea mariană, care avea o capelă dedicată *Assumptionis Mariae*; la Gheorgheni, care dispunea de o capelă dedicată *Passionis Christi* și care era frecventată de populația catolică; la Chileni, convent cu profil feminin, care dispunea de o capelă consacrată Nașterii Fecioarei.[210] Același György Ferencz amintea funcționarea unei capele dedicate Sfintei Ana, mama Fecioarei Maria, consacrată și aceasta de către custodele Transilvaniei, Fulgenzio de Jesi.[211] Trimisul episcopului Transilvaniei solicita Congregației indulgență perpetuă/plenară pentru capelele menționate în vederea frecventării acestora de laici și a concedării de către eremiți și de către femeile pioase a absolvirii de păcate.[212] În același an, György Ferenczi solicita Congregației acordarea indulgenței plenare pentru capelele de la Lăzarea-Ciuc

---

[209] *In catechismo tam necessario hic multum proficimus (…) cum indulgentiis etiam multum proficimus.* Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 522 (1645), p. 1460.

[210] *Quoniam tria caenobia sunt a me aedificata in nostra diocesi, unum caenobium eremittarum in eremo vulgo Beliken loka fratrum Eremittarum, qui sunt in sodalitate Beatae Deiparae Virginis Mariae, habentes capellam Sanctae Mariae Assumptionis sunt a maxima penuria paupertatis. Secundum caenobium juxta oppidum Giorgio Zent Miklos idem fratrum Eremittarum, habentes capellam sanctissimae passionis Christi, quam quotidie frequentat populus. Tertium in Kelien falua piarum faeminarum habentes capellam Sanctae Mariae Nativitatis, quam reverendus sanctae memoriae pater Fulgentius consecravit. Ibidem,* doc. 570 (1647), p. 1562.

[211] *Insuper et alteram aedificavi capellam in monte Ziobod ad honorem Sanctae Annae matris Beatae Mariae Virginis, quam idem reverendus pater Fulgentius consecravit, qui jam obiit in Domino. Ibidem.*

[212] *Ecco humiliter supplicandum est Suae Beatitudini, ut benignissime dignetur indulgentias perpetuas his capellis (quas semper die et nocte devote frequentat populus) et fratribus eremittis, ac piis faeminis in his cenobiis consistentibus, benedictionem et litteras confirmatorias concedere et elargiri,*

cu ocazia festivităților mariane, dintre care *Annunciationis* (care era de altfel și dedicația capelei mari de la Lăzarea-Ciuc) și *Assumptionis*.[213] La 1648 era rândul lui Stefano de Salinis să solicite Congregației mai multe indulgențe pentru diferite convente și biserici din Transilvania.[214]

Existența unor capele finanțate de laicatul transilvănean este probată și de răspunsul dat de către Daniele de Dongo cererii minoritului Ferenc Jegenyei de acordare a indulgențelor pentru bisericile catolice și capelele existente în Principatul calvin: la Călugăreni, indulgență plenară pentru biserica Sfântului Ștefan, regele Ungariei cu ocazia sărbătorii dedicate acestuia; la Șumuleu, pentru biserica Santa Maria Annunziata, cu ocazia sărbătorii *Visitationis* și a celei de-a doua zi de Rusalii; pentru capela Alpium Szep Havas pentru cea de-a doua zi de Pentecoste; în Leghia pentru biserica Sfântului Mihail cu ocazia sărbătorii acestuia și a sărbătorii *Assumptionis* Mariae; la Feneș pentru biserica Tuturor Sfinților cu ocazia sărbătorii acestora și pentru capela Sfântului Laurențiu din afara Feneșului cu ocazia sărbătorii sfântului; la Vlăhița pentru capela Sfântului Ladislau, regele Ungariei cu ocazia sărbătorii sfântului; la Valea Strâmbă pentru capela Sfântului Ioan Botezătorul cu ocazia sărbătorii acestuia; la Gheorgheni, pentru biserica Sfântului Nicolae de Tolentino[215] cu ocazia sărbătorii sfântului și a *Assumptionis Beatae Mariae* Virginis; la Sâmbriaș pentru biserica sfântului martir Laurențiu cu ocazia sărbătorii acestuia; la Mătrici pentru biserica Fecioarei cu ocazia *Conceptionis Mariae*; la Hodoș pentru biserica Sfântului Mihail cu ocazia sărbătorii acestuia; la

---

haec conscientia mea mediante, mihi quoque maximo peccatori veniam omnium peccatorum meorum misericorditer in Domino cum sancta benedictione concedere. Ibidem.

[213] *Etiam, super hoc humillime supplico Suae Sanctitati, ut velit dare confirmationem per bullam pro ista domo, ad habitandum communicationem privilegiorum et indulgentias plenarias pro festivitatibus Beatae Mariae Virginis, videlicet pro Annunciatione Beatae Mariae Virginis ad cujus festum est dedicata capella, et pro Assumptione ejusdem, nam istis diebus ex antiqua consuetudine tota hac insula huc confluit, et alia quoque. Ibidem,* doc. 571 (1647), p. 1565.

[214] "Domanda diverse indulgenze per conventi e chiese di Transiluania che darà la nota a monsignor Maraldo." *Ibidem*, vol. III, doc. 622 (1648), p. 1714.

[215] Sfântul Nicolae de Tolentino, preot (1245-1306).

Eremitu pentru biserica sfinților Filip și Iacob cu ocazia sărbătorii acestora; la Șilea Nirajului pentru biserica Sfintei Trinități cu ocazia dedicației bisericii; la Sovata pentru biserica Sfintei Cruci cu ocazia *Inventionis Crucis*; la Atia pentru biserica Sfinților Filip și Iacob cu ocazia dedicației și a sărbătorii dedicate Mariei Magdalena; la Cluj-Mănăștur pentru biserica *Assumptionis Beatae Mariae Virginis* cu ocazia dedicației și a procesiunii *Corporis Christi*; la Bocin pentru biserica sfinților Petru și Pavel cu ocazia sărbătorii dedicate sfinților.[216]

Același raport ne oferă importante informații și cu privire la funcționarea altarelor care beneficiau de indulgențe plenare: șapte altare în biserica Sfântului Ștefan din Călugăreni, respectiv șapte altare în biserica Adormirii Maicii Domnului din Șumuleu-Ciuc.[217] La 1636 Stefano de Lopara cerea Congregației 8 indulgențe pentru cele 8 biserici recuperate de catolici în scaunul Mureș și o indulgență pentru un altar privilegiat, cel puțin pentru o zi pe săptămână în biserica Imaculata Concepție.[218] La 1666 Antonio Angelini de Campo solicita Congregației acordarea de indulgențe pentru șase locuri devoționale menite a servi beneficiilor spirituale pentru *fedeli*-i care urmau să viziteze aceste biserici: biserica Sfântul Anton Patavinul din parohia Sfântul Spirit (Sînzieni), biserica Sfântul Spirit (Sînzieni) cu ocazia celei de-a doua zile de Rusalii, biserica Sfintei Ecaterina (Catalina), biserica Sfântul Mihail arhanghelul (Lemnia), biserica Sfântul Nicolae episcopul (Turia), respectiv Sfinții Apostoli Petru și Pavel (Valea Scurtă).[219]

În ceea ce privește donațiile laicilor, la 1632 Pietro Massarecchi scria Congregației *de Propaganda Fide* despre modul în care predecesorul său, Marco Bandini, deplasându-se în Transilvania și Ungaria și ajungând până la Viena, reușise să adune suma de 300 de scuzi, ceea ce

---

[216] Tóth, *Litterae missionariorum*, doc. 646 (1649), pp. 1787-1788.
[217] *Ibidem*.
[218] *Ibidem*, vol. I, doc. 223 (1636), p. 688.
[219] *Ibidem*, vol. IV, doc. 901 (1666), p. 2455.

nu putea proveni decât din donațiile laicilor.[220] Relevantă în acest sens este remarca minoritului Fulgenzio de Jesi potrivit căreia donațiile laicilor reprezentau principala sursă de venit a conventului de la Șumuleu-Ciuc, făcând posibilă funcționarea sa.[221] Giovanni Desmanich a întreprins în fiecare an călătorii în Transilvania cu scopul de a colecta donații din partea nobililor catolici pentru misiunea din Timișoara.[222] Faptul că laicii, mai ales nobilii, au contribuit la supraviețuirea catolicismului, este probat și de mărturia părintelui Modesto de Roma, potrivit căreia în Transilvania conventele franciscane puteau funcționa datorită veniturilor provenite din donații.[223] Bunurile agonisite din donații și legate testamentare constau deopotrivă în bunuri mobile și imobile oferite *pro perpetua memoria* și în vederea „asigurării" salvării sufletului.

Pe parcursul secolului al XVII-lea, Creștinătatea s-a schimbat: noul tip de Creștinătate care a rezultat din acest proces s-a numit „confesional", iar apariția sa, cunoscută și sub denumirea de „nașterea confesionalismului" (*the rise of confessionalism*) sau de „formarea confesiunilor" (*the formation of the confessions*) poate fi legitimată tocmai în transformările ce au marcat secolul al XVI-lea și continuând pe tot parcursul secolului al XVII-lea.[224]

Catolicismul popular a rămas în esența sa de-a lungul secolului al XVII-lea unul comunal și public, abia în secolul al XVIII-lea dezvoltându-se un *trend* față de devoțiunea religioasă individuală, privată. În ciuda popularității crescânde a practicilor devoționale individuale, care erau

---

[220] "Fra Marco Bandulouich prima ch'io venissi in questo governo astendonò Carasceuo e tornò al suo convento. Intendo da uomini degni di fede ch'havendo havuto alcune fedi da monsignor Fra Alberto per andar in cerca in aiuto della chiesa di quelli christiani per fornirla di paramenti, calice et altre cose necessarie, et essendovi stato per Transiluania et altri luochi d'Vngheria e sin'a Viena, dicono d'haver raccolto per 300 e più di scudi di valsenti fra denari e paramenti". *Ibidem,* vol. I, doc. 119 (1632), p. 405.

[221] *Ibidem*, vol. I, doc. 133 (1633), p. 454.

[222] Idem, *Between Islam and Catholicism,* p. 417.

[223] Tóth, *Litterae missionariorum*, vol. III, doc. 597 (1648), p. 1663.

[224] Kaplan, *Divided by Faith,* p. 29.

promovate în general de cler, catolicismul popular nu a cedat în fața eforturilor elitei clericale și laice de regularizare, sistematizare și simplificare a practicilor religioase.[225] Dimpotrivă, după 1650 catolicismul popular a devenit chiar mai elaborat, mai variat în manifestările sale: orășenii și țăranii au construit mai multe biserici și capele, au inițiat noi pelerinaje, au susținut celebrarea unor sărbători adiționale și intercesiunea unor sfinți noi, au îmbrățișat devoțiuni adiționale, iar participarea lor la serviciilor religioase a devenit o constantă. Când reformatorii „iosefini" și „iluminiști" se plângeau pe parcursul secolului al XVIII-lea cu privire la numărul mare de servicii spirituale și timpul necesar pentru participarea la acestea, nu exagerau deloc.[226]

Catolicismul modern timpuriu a fost și a rămas o religie a ritualului, credincioșii întorcându-se cu entuziasm spre ritualuri ca o contrapondere a criticii luterane la adresa ritualurilor lipsite de conținut ale Creștinătății medievale.[227] Laicatul a continuat să participe cu regularitate la o serie de practici diferite, dar interconectate, reiterând și probând validitatea afirmației lui Robert Scribner cu privire la implicarea *fedelilor* catolici în sfera vieții religioase înainte de Reforma protestantă: „majoritatea indivizilor a experimentat religia din punctul de vedere al practicii rituale sub cel puțin două forme. Una a fost prin intermediul riturilor de trecere, marcând etapele ciclului vieții individuale. Cealaltă a fost prin intermediul ciclului anual de ritualuri reunite sub cupola anului liturgic."[228]

---

[225] Forster, *Catholic Revival*, p. 61.
[226] *Ibidem*.
[227] *Ibidem*, p. 106.
[228] Robert W. Scribner, *The German Reformation* (Atlantic Highlands, 1986), pp. 7-11 apud Forster, *Catholic Revival*, pp. 106-107.

CAPITOLUL 9
ÎN LOC DE CONSIDERAȚII FINALE. DRUMUL SPRE REFORMA CATOLICĂ. NOI DIRECȚII DE CERCETARE ASUPRA CONTRAREFORMEI ÎN TRANSILVANA CALVINĂ A SECOLULUI AL XVII-LEA

Procesul de confesionalizare demarat în epoca post-tridentină a avut un impact semnificativ asupra tuturor aspectelor vieții private și publice, generând un fundamental proces social de transformare, inclusiv de evoluții la nivelul religiei, al Bisericii, al vieții politice și sociale, al comportamentelor, al mentalităților și al vieții culturale. Mai presus de toate, schimbarea s-a produs în interiorul aceleiași biserici. A doua jumătate a secolului al XVI-lea a dat naștere mai multor biserici confesionale ale Europei moderne: luterană, calvină, catolică tridentină și anglicană (dacă este să considerăm Biserica engleză separat, protestantă în doctrină, dar mai „catolică" în ritualuri și organizare ecleziastică). Fiecare dintre acestea pretindea că este universală, „antică", „evanghelică", dar de fapt era vorba despre biserici noi, cu excepția celei catolice, toate în interiorul Europei moderne.[1] Alături de diferențiere, asistăm la modernizare: în contrast cu Biserica medievală, mai deschisă atât teologic, cât și instituțional, sistemele confesionale moderne au fost marcate de o definiție clară a principiilor lor dogmatice, redate printr-o explicită confesiune sau *professio fidei*-*Confessio Augustana* (1530) și *Konkordienbuch* (1577) pentru biserica luterană, *Confessiones Helveticae* (1536, 1566) pentru biserica calvină, *Book of Common Prayer* și cele 39 de articole (1549, 1563) pentru biserica anglicană, respectiv *Professio fidei*

[1] Schilling, *L'Europa delle chiese,* p. 73.

Tridentina 1564) pentru biserica catolică.[2] Dogmelor se adăugau o nouă organizare instituțională și birocratică, apariția instituțiilor moderne și a mecanismelor de control și disciplinare (Inchiziția, vizitele pastorale, disciplina bisericii prezbiteriene) și, în final, profesionalizarea personalului aparținând fiecărei biserici confesionale. La începutul secolului al XVII-lea, Europa experimenta sisteme religioase și culturale diferite, dar în același timp diverse unele față de altele prin doctrină, ritualuri, spiritualitate și cultură religioasă cotidiană.[3]

Bisericile confesionale au încercat să regularizeze disciplina plecând de la fundamente teologice și instituționale diferite, dar efectele asupra comportamentului și mentalității credincioșilor au fost într-o oarecare măsură similare. Asemenea consistoriilor și sinoadelor calvine, rețeaua construită de ordinele religioase catolice (iezuiți, franciscani, capucini) a adus o importantă contribuție în diseminarea diverselor stiluri de gândire și comportament la nivelul principilor și al nobilimii, al noilor elite statale și urbane, dar cu rezultate minore în mediul rural. În lumea catolică post-tridentină, agenții confesionalizării s-au angajat în lucrarea de creștinare a societății și de impunere pentru fiecare individ a obligației de a se examina și de a se reforma.[4]

Transilvania a fost mereu prezentă în ecuația catolicismului european încă din Evul Mediu, când făcea parte din Regatul Maghiar, așa-numitul „regat apostolic”, unde Sfântul Scaun trimisese *vexillum sancti Petri,* făcând din acesta o *terra della Chiesa.* Încă din această perioadă, Transilvania a experimentat o puternică ofensivă catolică, susținută de activitatea franciscanilor și a dominicanilor, prezenți în teritoriu din secolul al XIII-lea și bucurându-se de un succes major pe parcursul secolelor XIV-XV. La începutul secolului al XVII-lea, Roma nu mai era în ofensivă, ci în defensivă, ca urmare a impactului covârșitor al Reformei protestante în Transilvania. După pierderea pozițiilor deținute în urmă

---

[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem,* p. 74.
[4] *Ibidem,* pp. 76-77.

cu un secol, Romei îi revenea să parcurgă drumul cel mai lent, al propagandei și al persuasiunii, servindu-se în acest sens de misiuni și acționând pe două planuri: 1. Activitatea pastorală pentru catolicii care trăiau în teritoriile otomane; 2. Activitatea misionară în mijlocul protestanților și al creștinilor de rit oriental, ceea ce devenea echivalentul unei lucrări de *reductio* (fortificarea unei conștiințe catolice) și *conversio* (convertirea non-catolicilor și îmbrățișarea de către aceștia a „sfintei credințe catolice").

Transilvania secolului al XVII-lea a reprezentat un spațiu particular de experimentare a libertății religioase datorită numărului mare de biserici și denominațiuni care existau în teritoriu, aspect care nu trebuie atribuit unei toleranțe extraordinare, ci mai degrabă unui stat emergent, unei autorități centrale puțin consolidate, incapabilă de a impune întregii populații o singură confesiune. Diversitatea confesională a generat coexistența religioasă, iar coexistența religioasă a dat naștere toleranței confesionale, dar nu în sensul actual al termenului, ci în sensul opțiunii, al alternativei la conflictul religios. Nu doar autoritatea centrală, dar și comunitățile trebuiau să tolereze, să accepte ceea ce nu putea fi eliminat, adică minoritățile confesionale (în acest caz, și catolicismul se transforma într-o minoritate după succesul răsunător al Reformei protestante în Transilvania, rămânând pe tot parcursul secolului al XVII-lea o minoritate, deși figura *de jure* printre „religiile recepte", adică recunoscute oficial). *De facto,* statutul privilegiat al unei confesiuni depindea, mai întâi de toate, de denominațiunea principelui regnant, astfel că despre un statut privilegiat al Bisericii catolice nu se poate vorbi în prezența principilor calvini.

Misiunea catolică a devenit conștientă de diversitatea etnică și confesională a laicilor transilvăneni, ceea ce se traducea printr-o acomodare, o adaptare a discursului misionar la realitatea locală (absența raporturilor privilegiate cu principii, lipsa clerului catolic, a personalului ecleziastic la toate nivelurile ierarhiei, reducerea bazei materiale pentru desfășurarea activității de apostolat). Misiunea catolică transilvăneană nu poate fi înțeleasă ca o instituție (așa cum se petrecea în Europa acelei

epoci), ci ca o organizare ecleziastică adaptabilă, lipsită de episcop, de bunuri ecleziastice, de biserici și spații devoționale. Din acest punct de vedere, catolicismul transilvan seicentesc poate fi considerat unul restaurator, mai degrabă decât reformator, recatolicizarea în Principatul calvin devenind sinonimă cu fortificarea „catolicismului tradițional" ("religion vecù"), adică religia trăită și practicată.

După anul 1650, o mare parte din personalul ecleziastic care a stabilit contacte frecvente cu populația catolică, în particular cu preoții parohiali, iezuiții și frații capucini și-au pierdut încrederea în eficiența decretelor și a ordonanțelor tridentine menite odinioară să transforme, să reformeze și să regularizeze practicile religioase. Preoții care și-au asumat preocuparea tridentină pentru asistența spirituală, pentru grija pastorală au depus eforturi considerabile cu scopul de a se adapta necesităților și dezideratelor laicatului. În același timp, experiența cotidiană a clerului local a influențat receptarea măsurilor de reformă și, implicit, modalitatea în care preoții au urmărit să implementeze aceste noi directive în mediul urban și în mediul rural, plecând de la considerația că orășenii și țăranii nu erau receptori pasivi ai noilor idei, exprimându-și atașamentul față de tipurile de practici, de devoțiuni și servicii pastorale dorite.[5] Pe măsură ce Biserica catolică a devenit tot mai conștientă de inițiativele populare în sfera vieții religioase, s-a ajuns la îmbinarea inovațiilor religioase, a entuziasmului popular și a liniei urmărite de Roma. Cert este faptul că după anul 1650, populația laică și-a dezvoltat propria identitate catolică în contextul înfloritorului catolicism baroc.[6]

Principatul calvin seicentesc a oferit un exemplu reprezentativ pentru ceea ce însemna „creștinătatea laică" sau „pietatea populară", cultura și identitatea confesională catolică fiind puternic influențate de elita urbană și de instrucția laicilor. Identitatea laică nu a presupus însă asimilarea învățăturilor oficiale ale Bisericii catolice post-tridentine, pe toată durata activității misionare fiind refuzate de către *fedeli* practicile

[5] Forster, *Catholic Revival*, p. 60.
[6] *Ibidem.*

devoționale străine, pe care nu le cunoșteau sau care erau efectiv distincte de tradiția unei comunități. Dar chiar și în acest context, misionarii au fost adepții compromisului, întrucât nu au corectat, ci au acceptat anumite manifestări și practici religioase cu riscul de a tolera „erori" și „deviații" doctrinare și disciplinare. Misionarii catolici au fost într-adevăr "gli uomini dei sacrifici", uitând pentru o clipă preceptele tridentine care constituiau fundamentul educației lor, cu scopul de a veni în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicilor transilvăneni și, deci, de a-și putea desfășura activitatea de apostolat. În același timp, trebuie să subliniem meritul puținilor nobili transilvăneni în supraviețuirea catolicismului ardelean; aceștia s-au implicat activ în viața politică și au luptat pentru obținerea de concesiuni din partea principilor calvini, au stabilit o linie de demarcație între ordinele religioase catolice, generând, de cele mai multe ori, ostilități și rivalități între iezuiți și franciscani prin prisma preferințelor lor devoționale. Contrareforma în Transilvania secolului al XVII-lea a fost așadar un proces consensual, integrator, desfășurat cu acordul și susținerea nobililor și nicidecum un proces autoritar (*top-down*), din moment ce nobilii au inițiat numeroase proiecte contrareformatoare (fondarea de școli, instituirea de noi practici religioase și forme devoționale). Pe parcursul secolului al XVII-lea, reușita misiunilor catolice depindea de interesul, susținerea și resursele materiale puse la dispoziția predicatorilor de către patronii laici. Colaborarea dintre misionarii catolici și laici a stat la baza *pattern*-ului, adică a modelului personalizat de analiză a Contrareformei în Transilvania secolului al XVII-lea, teritoriul situat la frontierele Creștinătății, pregătind calea pentru Reforma catolică inițiată de Habsburgi.

Catolicismul popular a fost și a rămas puternic ritualizat, credincioșii de rând jucând nu doar un rol important în determinarea supraviețuirii și înfloririi ritualurilor, ci și participând activ la liturghia oficială a Bisericii, în contextul unei toleranțe de bază din partea clerului față de religia populară și a dorinței laice, populare de a îmbrățișa liturghia oficială. În mod tradițional, laicii au trăit, au experimentat liturghia prescrisă de Biserică în mod sporadic, iregular, urmând

ritmurile anului liturgic. Frecventele, dar iregularele servicii ale anului liturgic intrau în conflict cu serviciile spirituale regulare oferite de fiecare biserică sau capelă locală. Cu toate că unul dintre obiectivele Reformei catolice tridentine a fost reprezentat de aducerea liturghiilor locale în linie cu tradițiile romane, în Transilvania secolului al XVII-lea existau puține dovezi ale procesului de „romanizare". Tendința spre serviciile și formele de devoțiune zilnice sau săptămânale a dus la consolidarea unui alt aspect în cadrul catolicismului: o viață devoțională mai individualizată, mai privată, mai personală.[7] Catolicismul în epoca barocă a devenit o religie a „devoțiunii meditative și a procesiunilor demonstrative"[8], liturghia săptămânală, procesiunile, pelerinajele colective și sărbătorile amintind credincioșilor catolici că făceau parte dintr-o colectivitate mai mare pe care cei mai mulți o identificau probabil cu parohia. În același timp, noi forme de devoțiune precum recitarea rozarului și disponibilitatea și accesibilitatea literaturii devoționale populare a permis și încurajat laicatul catolic să-și practice religia în privat. Pe urmele lui Michael Pammer, putem să descriem catolicismul baroc ca „timp al confesionalului, o perioadă a expunerii și a rugăciunii centrate pe Euharistie, un timp al pelerinajelor și al procesiunilor, al crucilor, crucifixelor, capelelor și cărților religioase populare".[9]

---

[7] *Ibidem*, p. 131.

[8] *Ibidem*.

[9] Michael Pammer, *Glaubensabfall und wahre Andacht. Barock Religiositat, Reformkatolizismus, und Laizismus in Oberosterreich, 1700-1820* (Munich, 1994), pp. 6-7, apud Forster, *Catholic Revival*, p. 132.

Bibliografie

Surse inedite:

1. Arhivele Romano-Catolice Transilvănene
   - 1.1. Arhiva Arhiepiscopală, Fond I. 1 Püspöki (Érseki) Hivatal [1224/1729-2000], Fascicul I (1224-1709)
   - 1.2. Arhiva de Colecție din Alba-Iulia, Fond 53. A szászvárosi plébánia iratai (1646-2000), fasc. VIII/48/d-II (1646-1997). *Nomina Confratrum in Domino Defunctorum Provinciae S. Stephani Regis in Transsylvania*; fasc. VIII/14/d-II (1639-1940). *Nomina Defunctorum Fratrum Minorum Conventualium* și fasc. VII/127, *Memento quae Sumus Fratrum nostrorum quiescentium in Christo et dormientium in sonno pacis*
   - 1.3. Arhiva de Colecție din Cluj-Napoca, Fond 290/g-I. Aggmenház (Szent Erzsébet Ispotály) iratai 1320-1900, fasc. 1 (1341-1847), *Album sodalitatis Natae Reginae Angelorum Authoritate Apostolica Kolos Monostorini in Residentia Societatis Jesu erectae*
2. Direcția Județeană Sălaj a Arhivelor Naționale, Fond Colecția personală Kovács Nicolae (1526-1897), nr. inventar 97, pachetul 1

Surse edite:

1. *Approbatae Constitutiones regni Transilvaniae et partium Hungariae eidem annexarum*, ex Officina Nicolai Kis de Miszt-Tótfalu, Claudiopoli, 1696
2. Bandinus, Marcus, *Codex: vizitarea generală a tuturor bisericilor catolice de rit roman din Provincia Moldova: 1646-1648*, Editura Presa Bună, Iași, 2006
3. Idem, *Lettere alla Santa Sede*, Editura Ars Longa, Iași, 2008
4. *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, tomul IV, Francisco Gaude editoribus, Augustae Taurinorum, 1857
5. *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, tomul V, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, Augustae Taurinorum, 1860

6. *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, tomul VI, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, Augustae Taurinorum, 1860
7. Canisius, Petrus, *Summa doctrinae christianae per quaestiones catechisticas luculenter tradita, multis in locis locupletata*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1521-1597,_Canisius,_Summa_Doctrinae_Christianae, _LT.pdf
8. *Compilatae Constitutiones Regni Transilvaniae et Partium Hungariae eidem annexarum*, Typis Coll. Reform., Claudiopoli, 1779
9. *Constitutiones Societatis Jesu*, In Aedibus Societatis Jesu, Romae, anno 1558
10. *Declarationes Illust. Sac. Rom. Cardinalium Congregationis, Ipsis Sacrosancti et Oecumenici Concilii tridentini canonibus et decretis insertae, apud Petrum Henningium*, Coloniae Agrippinae, 1619
11. Diamandi, Saviana (ed.), *Codex Caioni: saeculi XVII*, seria Musicalia Danubiana, Editura Muzicală, București, 1993
12. *Diplomatarium italicum: documenti raccolti negli archivi italiani*, vol. I-II, Roma, 1925-1930
13. Holban, Maria, Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Maria Matilda, Cernovodeanu, Paul, Totoiu, Ion, Mehmet, Mustafa Ali (coord.), *Călători străini despre Țările Române*, vol. I-IX, Editura Științifică și Enciclopedică/Editura Academiei Române, București, 1968-
14. Marcu, Liviu (ed.), *Constituțiile aprobate ale Transilvaniei (1653)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997
15. *Sacrosanctum Concilium tridentinum cum citationibus ex utroque Testamento, Juris Pontificii Constitutionibus, aliisque S. Rom. Eccl. Conciliis*, Patavii, 1731
16. Sándor, Szilágyi (ed.), *Monumenta comitialia Regni Transylvaniae/Erdélyi Országgyülési Emlekék*, vol. V-XV (1601-1674), Akadémia Könyvkiadó Hivatala, Budapest, 1879-1892
17. Tóth, István György (ed.), *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania: 1627-1707*, MTA-Tudomány Intezét, Roma-Budapest, 1994
18. Idem (ed.), *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*, Római Magyar Akadémia, Roma-Budapest, vol. I-V, 2002-2005

Carte veche:

1. Aporti, Ferrante, *Memorie di storia ecclesiastica cremonese*, partea a II-a. Dall'anno 1335 al 1590 dell'era volgare, Tipografi Fratelli Manini, Cremona, 1837

2. Baptistae de Luca, Ioannis, *Relatio Curiae Romanae*, Sumptibus Arnoldi Metternich, Coloniae Agrippinae, 1683
3. Kemény, József (ed.), *Erdélyország' történetei' tára: egykoru 's magyar nyelven kèszített törtènet iratok, levelek, országgyülési végzèsek ès törvényczikkelyekböl*, vol. II (1566-1613), Özvegy Barrànè' és Stein' Tulajdona, Kolozsváratt, 1845
4. da Pesaro, F. Montegiano, *La morte et miracoli del beato fra Matheo da Bassi dell'Ordine minoritano et observante: della provincia della Marcha anchonitana non meno catholica che divota. Novamente stampata et posta in luce*, Pesaro, 1552
5. da Tossignano, P. Ridolfi, *Historiarum Seraphicae Religionis libri tres*, Venetiis, 1586

Lucrări generale:

1. Agnoletto, Attilio, *Martin Lutero*, Editrice Esperienze, Fossano, 1972
2. Algermissen, Corrado, *La Chiesa e le chiese. A cura di un gruppo di professori del seminario di Milano*, seconda edizione, Morcelliana, Brescia, 1994
3. Alzati, Cesare, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel Tardo 500*, Jaca Book, Milano, 1981
4. Idem, *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 1998
5. Amelang, James, *Omul baroc*, Editura Polirom, Iași, 2000
6. Andor, Eszter, Tóth, István György (eds.), *Frontiers of Faith and the Constitution of Religion Identities*, Central University Press, Budapest, 2001
7. Andrić, Stanko, *The Miracles of St. John Capistran*, Central European University Press, Budapesta, 2000
8. Antal, Imre, *Tisztesség adassék. Lapok a csíkszeredai Római Katolikus Főgimnázium történetéből*, Pallas-Akadémia, Csíkszereda, 1994
9. Aston, Margaret, *Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion*, The Hambledon Press, London, 1984
10. Bainton, Roland Herbert, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Abingdon Press, Nashville, 2013
11. Barbu, Violeta, *Purgatoriul misionarilor: Contrareforma în Țările Române în secolul al XVII-lea*, Editura Academiei Române, București, 2008
12. Baudrillard, Jean, Guillaume, Marc, *Figuri ale alterității*, ediția a II-a, Editura Paralela 45, Pitești, 2002
13. Bedouelle, Guy, *La riforma del cattolicesimo (1480-1620)*, Jaka Book, Milano, 2003

14. Benati, Marco, *Martin Lutero, il monaco ribelle*, https://books.google.ro/books?id=HElJCQAAQBAJ&pg=PA97&dq=martin+lutero&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=martin%20lutero&f=false
15. Bendiscioli, Mario, *La riforma cattolica*, seconda edizione, Editrice Studium, Roma, 1973
16. Berkouwer, G. C., *Faith and Justification*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1954
17. Bireley, Robert, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter-Reformation*, Macmillan, London, 1999
18. Idem, *Ferdinand II, Counter-reformation Emperor, 1578-1637*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014
19. Bokenkotter, Thomas, *A Concise History of the Catholic Church*, Random House Publishing, New York, 2007
20. Bonora, Elena, *La Controriforma*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2001
21. Brezzi, Paolo, *Storia del cattolicesimo*, vol. III, Edizioni Pem S.p.a, Roma, 1965
22. Idem, *La Diplomazia Pontificia*, Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano, 1942
23. Broggio, Paolo, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa ed America (secoli XVI-XVII)*, prima edizione, Carocci editore, Roma, 2004
24. Bunta, Petru, *Gabriel Bethlen (1613-1629) (Micromonografie)*, Editura Militară, București, 1981
25. Buono, Giuseppe, *Il vocabolario della missione. Breve saggio di missiologia contemporanea*, Editrice Missionaria Italiana, Città di Castello, 2008
26. Buruiană, Ovidiu-Ștefan, *Metodologia cercetării istorice*, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012-2013
27. Idem, Mihalache, Emanuel-Andi, *Curente și orientări actuale în istoriografie*, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014-2015
28. Caccamo, Domenico, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, G. C. Sansoni Editrice, Firenze, 1970
29. Caffiero, Marina, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma, 2004,
30. Calfapietra, Gabriella, *Alla riscoperta del Vangelo. Esigenze di rinnovamento religioso nel XVI secolo*, Paravia, Torino, 1975
31. Caprioli, Adriano, Vacarro, Luciano (ed.), *Storia religiosa dell'Ungheria*, “La Casa di Matriona”, Gazzada, 1992

32. Chaline, Olivier, *La riforma cattolica nell'Europa Centrale (XVI-XVIII sec.)*, Jaka Book, Milano, 2005

33. Chartier, Roger, *Lecturi și cititori*, Editura Meridiane, București, 1997

34. Chatellier, Louis, *L'Europa dei devoti*, con una traduzione di Lia Guagnellini del Corno, Garzanti Editore, Milano, 1988

35. Idem, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti Editore, Milano, 1994

36. Clossey, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008

37. Costantini, Celso, *Scritti, appelli e messaggi misionari*, Morcelliana, Brescia, 1943

38. Crăciun, Maria, Ghitta, Ovidiu (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, University Press, Cluj-Napoca, 1995

39. Eadem, *Protestantism și ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996

40. Eadem, Ghitta, Ovidiu, Murdock, Graeme (eds.), *Confessional Identity in East-Central Europe*, Ashgate, Aldershot, 2002

41. Dávid, Albert, *400 éves a székelyudvarhelyi Tamási Áron Gimnázium 1593-1993*, Székelyudvarhely, 1993

42. Delumeau, Jean, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, edizione italiana a cura di Mario Bendiscioli, Grupo Ugo Mursia Editore, Milano, 1976

43. Idem (coord.), *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico*, con una traduzione di Alberta Rizzi, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato, 1983

44. Idem, *Mărturisirea și iertarea: dificultățile confesiunii (secolele XIII-XVIII)*, Polirom, Iași, 1998

45. Demény, Lajos, *Bethlen Gábor és kora*, Editura Politică, București, 1982

46. Deutscher, Thomas B., *Punishment and Peña nce: Two Phases in the History of the Bishop's Tribunal of Novara*, University of Toronto Press, Toronto, 2013, https://books.google.ro/books?id=BORrbHLm8S4 C&pg=PT149&dq=benedetto+odescalchi&hl=en&sa=X&ved=0ahUKE wiHuvOFh5TNAhVHbRQKHcXEA7c4ChDoAQhAMAc#v=onepage&q= benedetto%20odescalchi&f=false

47. Deventer, Jörg, *Gegenreformation in Schlesien: die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidn, 1526-1707*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2003

48. Dhavamony, Mariasusai, *Christian Theology of Inculturation*, Editrice Pontificia Universitá Gregoriana, Roma, 1997
49. *Doi cronicari ardeleni din secolul al XVII-lea*. Studiu și ediție de Costin Feneșan, Editura de Vest, Timișoara, 2001
50. Dolinar, France Martin, *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564-1628*, Hermagora Verlag, Styria Verlag, Klagenfurt, Graz, 1994
51. Droysen, Johann Gustav, *Geschichte der Gegenreformation*, F. W. Hendel Verlag, Leipzig, 1934
52. Dumea, Emil, *Il cattolicesimo nella Moldavia-Romania nel XVIII secolo. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Historiae Ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae (tz)*, Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Storia Ecclesiastica, Roma, 1997
53. Dussel, Enrique, *A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981
54. Engel, Eduard, *Geschichte der Deutschen Literatur von den Anfängen bis in die Gegenwart*, vol. I. von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert, Salzwasser Verlag, Paderborn, 2015
55. van Engen, John, *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008
56. Farr, William, *John Wycliffe as Legal Reformer*, E. J. Brill, Leiden, 1974
57. Fazzo, Vittorio, *Protestanti e cattolici*, Edizioni paoline, Aedibus Curiae Episcopalis, Roma, 1960
58. Fehleison, Jill, *Boundaries of Faith: Catholics and Protestants in the Diocese of Geneva*, Truman State University Press, Kirksville, 2011
59. Ferro, Teresa, *Activitatea misionarilor catolici italieni în Moldova (secolele XVII-XIX)*, Editura Academiei Române, București, 2004
60. Eadem, *I missionari cattolici in Moldavia. Studi storici e linguistici*, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 2005
61. Finley, Mitch, *Key Moments in Church History: A Concise Introduction to the Catholic Faith*, Rowman and Littlefield Publishing, Lanham, 2005
62. Fiore, Fabio, *Fede e tolleranza: problemi religiosi e riforma della cristianità in Europa fra XVI e XVII secolo*, Paravia, Torino, 2000
63. Firpo, Massimo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna dalla Riforma protestante a Locke*, Loescher Editore Torino, Torino, 1978

64. Folberth, Otto, *Gotik in Siebenbürgen. Der Meister des Mediascher Altars und seine Zeit*, Verlag Anton Schroll, Wien und München, 1973
65. Fragnito, Gigliola, *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001
66. Freedberg, David, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago, 1989
67. Fudge, Thomas A., *Jan Hus: Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I. B. Tauris, London-New York, 2010
68. Gentili, Antonio, Regazzoni, Mauro, *La spiritualità della Riforma cattolica. La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*, Edizione Dehoniane, Bologna, 1993
69. le Goff, Jacques, *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, București, 1991
70. Idem, *Sfântul Francisc din Assisi*, Polirom, Iași, 2000
71. Goodich, Michael, *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth-Century*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1982
72. Gothein, Eberhard, *L'età della Controriforma*, La Nuova Italia Editrice, Venezia, 1928
73. Greco, Gaetano, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999
74. Grell, Ole Peter (ed.), *Health Care and Poor Relief in Counter-reformation Europe*, Routledge Printing Press, London, New York, 1999
75. Griseri, Andreina, *Le metamorfosi del Barocco*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1967
76. Gross, Lidia, *Confreriile medievale în Transilvania (secolele XIV-XVI),* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004
77. Heal, Bridget, Grell, Ole Peter (coord.), *The Impact of the European Reformation: Princes, Clergy and People*, Ashgate, Aldershot, 2008
78. Herlea, Alexandru, *Studii de istorie a dreptului*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983
79. Holt, Mack P., *The French Wars of Religion, 1562-1629*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2005
80. Humfrey, Peter, *The Altarpiece in Renaissance Venice*, Yale University Press, New Haven and London, 1993
81. Insero, Walter, *La Chiesa è „missionaria per sua natura" (AG2). Origine e contenuto dell'affermazione conciliare e la sua recezione nel dopo Concilio*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2007

82. *Introduction to Missiology*, http://mauro.asia/mauro-asia/userfiles/file/Introduction%20to%20Missiology/Textbook% 202014%20Hoc%20Vien%20Phanxico.pdf
83. Iserloh, Erwin, *Storia della Chiesa*, vol. 6: Riforma e Contrariforma: crisi, consolidamento, diffusione missionaria (XVI-XVII sec.), Jaka Book, Milano, 1985
84. Idem, Glazik, Josef, Jedin, Hubert, *Storia della Chiesa: Riforma e Controriforma: crisi, consolidamento, diffusione missionaria (XVI-XVII secolo)*, Jaca Book, Milano, 1993
85. Jivi, Aurel, *Orthodox, Catholics and Protestants. Studies in Romanian Ecclesiastical Relations*, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 1999
86. Johnson, Trevor, *Magistrates, Madonnas and Miracles. The Counter Reformation in the Upper Palatinate*, Ashgate, Aldershot, 2009
87. Johnston, Andrew, *The Protestant Reformation in Europe*, Longman, London, 1991
88. Jones, Martin D. W., *The Counter Reformation: Religion and Society in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995
89. Kaminsky, Howard, *A History of the Hussite Revolution*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1967
90. Kaplan, Benjamin J., *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Harvard, 2007
91. Keul, István, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transylvania*, Brill, Leiden-Boston, 2009
92. Knecht, Robert J., *Hero or Tyrant? Henry III, King of France, 1574-89*, Routledge, London, New York, 2016, https://books.google.ro/books?id=ay8HDAAAQBAJ&pg=PT99&dq=henri+III&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwi3svW2ipjNAhUHHxoKHe_qAssQ6AEIJDAB#v=onepage&q=henri%20III&f=false
93. Koselleck, Reinhard, *Il vocabolario della modernità: progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna, 2009
94. Küng, Hans, *Cristianesimo. Essenza e storia*, Bur Rizzoli, Milano, 2013, https://books.google.ro/books?id=LjZAY0t2Q7cC&pg=PT96&dq=la+chiesa+medievale+e+la+burocrazia&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=la%20chiesa%20medievale%20e%20la%20burocrazia& f=false
95. Lanzillo, Maria Laura, *Tolleranza*, Il Mulino, Bologna, 2001
96. Lawrence, Clifford Hugh, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, 3rd edition, Longman, London, 2001

97. Lindberg, Carter, *The European Reformations*, 2nd edition, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2010
98. Lortz, Joseph, *La Riforma. Storia della Riforma in Germania*, vol. 1. Premesse, inizio, primi risultati, Jaka Book, Milano, 1971
99. Lutz, Heinrich, *Reformation und Gegenreformation*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1997
100. MacCulloch, Diarmaid, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, Oxford University Press, Oxford, 2003
101. Martina, Giacomo, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, vol. II, L'età dell'assolutismo, Morcelliana, Brescia, 1994
102. Marton, József, Jakabffy, Tamás, *Az erdélyi katolicizmus századai: képes egyházmegye-történet*, Editura Verbum, Cluj-Napoca, 2007
103. Mărtinaș, Dumitru, *L'origine dei cattolici di Moldavia*, EMP, Padova, 1987
104. Menini Ippolito, Antonio, *Il governo dei papi nell'età moderna. Carriere, gerarchie, organizzazione curiale*, Viella, Roma, 2007
105. Mezzadri, Luigi, *Vincenzo de' Paoli. Il santo della carità*, Città Nuova Editrice, Roma, 2009
106. Idem, Vismara, Paola, *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo*, Città Nuova Editrice, Roma, 2006
107. Mezzapesa, Pietro, *Pellegrini di Dio. Alle origini dell'Anno Santo*, Edizioni la Scala, Noci, 1998
108. Mitu, Sorin, *Transilvania mea: istorii, mentalități, identități*, Polirom, Iași, 2006
109. Mullett, Michael A., *The Catholic Reformation*, Routledge, London, New York, 1999
110. Idem, *Calvin*, cu o traducere de Laura Duță, Editura Artemis, București, 2003
111. Idem, *Historical Dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*, Scarecrow Press, Lanham, Toronto, Plymouth, 2010
112. Muusgnug, Florian, *Lutero e la Riforma protestante*, Giunti Gruppo Editoriale, Firenze, 2003
113. Myers, David, *„Poor, Sinning Folk". Confession and Conscience in Counter-reformation Germany*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996
114. Naphy, William, *La rivoluzione protestante. L'altro cristianesimo*, con una traduzione di Alessandro Zampieri, Rafaello Cortina Editrice, Milano, 2010
115. Nozille, Jean, *Les catholiques de Moldavie. Histoire d'une minorite religieuse de Romanie*, Editura Sapientia, Iași, 2008

116. Idem, *Catolicii din Moldova: istoria unei minorități confesionale din România*, Editura Sapientia, Iași, 2010
117. O'Connell, Marvin, *The Counter Reformation*, New York, 1974
118. O'Malley, John W., *Trent and All that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Harvard, 2009
119. Idem, *Trent: What Happened at the Council*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, 2013
120. Dall'Olio, Guido, *Storia moderna: i temi e le fonti*, Carocci, Roma, 2004.
121. Osuna, Javier, S.J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, Mensajero, Sal Terrae, Bilbao, Santander, https://books.google.it/ books?id=pAlswLEw2ncC&pg=PA198&lpg=PA198&dq=constitutiones+circa+missiones&source=bl&ots=LywW5OjOGf&sig=DcU_A7BmVcRZdkQ3nH_zMQuSN7k&hl=it&sa=X&ei=siMRVbbFLIvraI2xgeAC&ved=0CEwQ6AEwCQ#v=onepage&q=constitutiones%20circa%20missiones&f=false
122. Paciocco, Roberto, *Canonizzazioni e culto dei santi nella Christianitas: 1198-1302*, Porziuncola, Assisi, 2006
123. Palmer Wandel, Lee, *The Reformation. Towards a New History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011
124. Pannet, Robert, *Le catholicisme populaire: 30 ans après la France, pays de mission?,* ediția a II-a, Editions du centurion, Paris, 1974
125. Papagna, Elena, *Sogni e bisogni di una famiglia aristocratica. I Caracciolo di Martina in età moderna*, Franco Angeli Storia, Milano, 2002
126. Papp Faber, Erika, *Our Mother's Tears: Ten Weeping Madonnas in Historic Hungary*, Academy of the Immaculate, New Bedford, 2006
127. Paschini, Pio, *Dal mondo romano al mondo cristiano*, Capelli Editore, Bologna, 1964
128. Pascu, Ștefan, *O schiță a istoriei politice și bisericești transilvane de la sfârșitul secolului al XVII-lea*, Cluj-Napoca, 1947
129. Periș, Lucian, *Le Missioni Gesuite in Transilvania e Moldavia nel Seicento*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998
130. Idem, *Prezențe catolice în Transilvania, Moldova și Țara Românească (1601-1698)*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2005
131. Pezzimenti, Rocco, *La società aperta nel difficile cammino della modernità*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2002
132. Pilat, Liviu, *Comunități tăcute. Satele din parohia Săbăoani (secolele XVII-XVIII)*, Editura „Dumitru Mărtinaș", Bacău, 2002

133. Po-Chia Hsia, Ronnie, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998
134. Pop, Ioan-Aurel, Nägler, Thomas (coord.), *Istoria Transilvaniei*, vol. I-II, ediția a II-a, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2009
135. Popa, Aura L., *Activitatea misiunii iezuite din Transilvania 1579-1600 (tz)*, Cluj-Napoca, 2007
136. Pörtner, Regina, *The Counter-reformation in Central Europe: Styria 1580-1630*, Oxford University Press, Oxford, 2001
137. Prodi, Paolo, *The Papal Prince. One Body and Two Souls: The Papal Monarchy in Early Modern Europe*, translated by Susan Haskins, Cambridge University Press, Cambridge, 1987
138. Idem, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2010
139. Idem, *Cristianesimo e potere*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 2012
140. Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1996
141. Radosav, Doru, *Cultură și umanism în Banat: secolul XVII*, Editura de Vest, Timișoara, 2003
142. Reisenleitner, Markus, *Frühe Neuzeit, Reformation und Gegenreformation: Darstellung, Forschungsüberblick, Quellen und Literatur,* Studien-Verlag, Innsbruck, 2000
143. Rendina Claudio, *I papi. Storia e segreti. Da San Pietro a papa Francesco*, Newton Compton Editori, Roma
144. Ricci, Giovanni, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Società editrice Il Mulino, Bologna, 2002
145. Richter, Gisela, Richter, Omar, *Siebenbürgische Flügelaltäre*, Wort und Welt Verlag, Thaur bei Innsbruck, 1992
146. Rietbergen, Peter, *Power and Religion in Baroque Rome. Barberini Cultural Policies*, E. J. Brill, Leiden, Boston, 2006
147. Ring, Trudy, Watson, Noelle, Schellinger, Paul, *International Dictionary of Historic Places*, vol. 2. Northern Europe, Routledge, New York, 1995
148. de Rosa, Gabriele, *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1998
149. Rosa, Mario, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006

150. Roscioni, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2001
151. Rubin, Miri, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, New York, 1991
152. Rubboli, Massimo, *I Protestanti*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 2007
153. Rus, Vasile, *Operarii in Vinea Domini. Misionarii iezuiți în Transilvania, Banat și Partium (1579-1715). Tablouri istorice și spirituale*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007
154. Rustow, Dankwart A., Attanasio, Salvator, *Freedom and Domination. A Historical Critique of Civilization*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980
155. Rusu, Adrian Andrei (coord.), *Dicționarul mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000
156. Sallman, Jean-Michel, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Argo Editrice, Lecce, 1996
157. Salontai, Mihaela Sanda, *Mănăstiri dominicane din Transilvania*, Editura Nereamia Napocae, Cluj-Napoca, 2002
158. Salvat, Ignasi, S.J., *Servir en Misión Universal*, Mensajero, Sal Terrae, Bilbao, Santander, https://books.google.it/books?id=NQy4R1pp MAIC&pg=PA 109&lpg=PA109&dq=constitutiones+circa+missiones&source=bl&ots=xFy OXp9JGW&sig=bsDfGBi0PMHBr3xOkoQGu9qbwW8&hl=it&sa=X&ei=ny ERVbyhI8faaO7JgJgB&ved=0CCgQ6AEwAQ#v=onepage&q=constitutione s%20circa%20missiones&f=false
159. Sarány, István, *Erdélyi Fioretti. Ferencesek kényszerlakhelyen*, vol. I-IV, Pallas Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2010
160. Schilling, Heinz, Tóth, István György (eds.), *Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006
161. Scribner, Bob, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981
162. Seton-Watson, Robert. W., *O istorie a românilor din perioada romană până la desăvârșirea unității naționale*, Editura Istros, Brăila, 2009
163. Shorter, Aylward, *Toward a Theology of Inculturation*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2006
164. Sluhovsky, Moshe, *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007

165. Smith, Preserved, *The Social Background of the Reformation*, Collier Books, New York, 1920
166. Stolarski, Piotr, *Friars on the Frontier: Catholic Renewal and the Dominican Order in South-Eastern Poland, 1594-1648*, Ashgate, Aldershot, 2013
167. Sygut, Marek, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998
168. Szegedi, Edit, *Identități premoderne în Transilvania*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2002
169. Șandor, Sorin Dan, *Metode și tehnici de cercetare în științele sociale*, accesat la http://www.apubb.ro/wp-content/uploads/2011/02/Suport -MTCS-Ro.pdf
170. Tellenbach, Gerd, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993
171. Thompson, Bard, *Humanists and Reformers. A History of the Renaissance and Reformation*, William B. Eedmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, 1996
172. Tocănel, Pietro, *Storia della Chiesa cattolica in Romania*, vol. III, Padova, 1960
173. Todorov, Tzvetan, *Noi și ceilalți. Despre diversitate*, Institutul European, Iași, 1999
174. Vacca, Salvatore, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993
175. Vauchez, Andre, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997
176. Veghseo, Tamas, *„Catolice Reformare”. Ágoston Benkovich O.S.P.P.E. missionario apostolico, vescovo di Várad (1631–1702)*, Collectanea Vaticana Hungariae, Classis II, Tom II, Budapesta-Roma, 2007
177. Verdon, Jean, *Il viaggio nel Medioevo*, Baldini e Castoldi Editore, Milano, 2001
178. Volpe, Gioacchino, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Donzelli editore, Roma, 1997
179. Walker Bynum, Carolyne, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1987
180. Warner, Marina, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Oxford University Press, Oxford, 1976

181. Weisbach, Werner, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Verlegt bei Paul Cassirer, Berlin, 1921

182. Williams George L., *Papal Genealogy. The Families and Descendants of the Popes*, MacFarland & Company, Jefferson, 2004

183. Wood, Ian, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe. 400-1050*, Longman, London, 2001

184. Wright, Anthony D., *The Counter-reformation. Catholic Europe and Non-Christian World*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2005

185. Zeeden, Ernst Walter, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, Herder Verlag, Freiburg, 1967

186. Zerbi, Pietro, *Il medioevo nella storiografia degli ultimi vent'anni*, Vita e Pensiero, Milano, 1977

Articole și studii de specialitate:

1. Abraham, Florin, „Istoriografie și memorie socială în România după 1989", pp. 1-28, http://www.historica-cluj.ro/anuare/AnuarHistorica 2012/10.pdf
2. Alberigo, Giuseppe, "Forme storiche di governo nella Chiesa universale", în Paolo Prodi (ed.), *Forme storiche di governo nella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo*, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna, Bologna, 2003, pp. 207-226
3. Andea, Susana, „Autoritatea princiară între reglementări juridice și puterea Stărilor. Domnia lui Mihail Apafi", în *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu" din Cluj-Napoca*, tom LI, 2012, pp. 47-55
4. Andrade, Tonio, "A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Warlord: Toward a Global Microhistory", în *Journal of World History*, vol. 21, nr. 4, 2011, pp. 573-591
5. Andriescu, Bogdan, „Confesiune și viață privată în Transilvania secolelor XVI-XVII. Păcate carnale", în *Corviniana*, nr. 11, 2007, pp. 121-135
6. Balázs, András Cs., „A del-Erdélyi Jezsuita misszió [XVII sz XX sz]", în *Művelődés*, vol. 5, nr. 2, 1994, pp. 13-16
7. Balász, János, „Erdélyi jezsuiták a Bathoriak korában", în *Keresztény Szó*, 1997, vol. 8, nr. 5, pp. 22-24
8. Barbierato, Federico, "Paolo Sarpi, the Papal Index and Censorship", în Geoff Kemp (ed.), *Censorship Moments: Reading Texts in the History of Censorship and Freedom of Expression*, Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sydney, 2015, pp. 63-71

9. Barbu, Violeta, „Rezidențele iezuite din prima jumătate a secolului al XVII-lea în vestul Transilvaniei. Strategii misionare”, în *Verbum*, vol. 6-7, nr. 7, 1995-1996, pp. 279-288
10. Barnes, Andrew E., “On the Necessity of Shaping Men before Forming Christians: The Institutionalization of Catholicism in Early Modern Europe and Modern Africa”, în *Historical Reflections*, vol. 16, nr. 2-3, 1989, pp. 217-249
11. La Bella, Marco, “La mappa dei gruppi e movimenti religiosi non cattolici a Catania: i protestanti”, în Renato D’Amico (coord.), *Diffusione e differenziazione dei modelli culturali in una metropoli mediterranea. Indagine sui gruppi e i movimenti religiosi non cattolici presenti a Catania*, Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 88-109
12. Bireley, Robert, “Early Modern Catholicism”, în David M. Whitford (ed.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, Truman State University Press, Kirksville, 2008, pp. 57-75
13. Idem, “Early-Modern Catholicism as a Response to the Changing World of the Long Sixteenth Century”, în *The Catholic Historical Review*, vol. 95, nr. 2, 2009, pp. 219-239
14. Bodó, Márta, „Assisi Szent Ferenc rendja Erdélyben”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, Seria Theologia Catholica, vol. 48, nr. 1, 2003, pp. 121-133
15. Bollmann, Anne, “The Influence of the Devotio Moderna in Northern Germany”, în Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon (eds.), *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, E. J. Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 231-261
16. Bossy, John, “The Counter-reformation and the People of Catholic Europe”, în *Past and Present,* nr. 47, 1970, pp. 51-70
17. Botond, Gudor, „A Jezsuita rend missziója Erdélyben, 1601-1606 között, a missziós jelentések, levelezések alapján”, în Iacob Mârza, Ana Dumitran (ed.), *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, Muzeul Național al Unirii, Alba-Iulia, 1999, pp. 94-138
18. Boureau, Alain, “L'Ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIIIe siècle”, în *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, vol. 99, nr. 1, 1987, pp. 79-100
19. Broggio, Paolo, “Evangelizzazione e missione tra Europa e Nuovi Mondi: la realtà e l’immagine dell’apostolato dagli ordini mendicanti alla Compagnia di Gesù”, în Francesca Cantù (ed.), *Identità del Nuovo Mondo*, Viella, Roma, 2007, pp. 159-203

20. Idem, "Attività missionaria e strategie insediative nelle province spagnole della Compagnia di Gesù", în Paolo Broggio, Francesca Cantù, Fabre P. A., A. Romano (ed.), *I gesuiti a tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 87-118
21. Idem, "Le congregazioni romane e la confessione dei neofiti nel Nuovo Mondo tra facultates e dubia: riflessioni e spunti di indagine", în René Carvacho Millar, Roberto Rusconi (ed.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso: espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850: storici cileni e italiani a confronto*, Viella, Roma, 2011, pp. 173-197
22. Idem, "Teologia <romana> e universalismo papale: la conquista spirituale del mondo (secoli XVI-XVII)", în Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Viella, Roma, 2013, pp. 441-477
23. Brusanowski, Paul, „Etapele Contrareformei în Transilvania până la mijlocul secolului al XVIII-lea", în *Annales Universitatis Apulensis*. Series Historica, nr. 11, vol. 2, 2007, pp. 201-223
24. Caffiero, Marina, "Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggettiva", în Giulia Barone, Marina Caffiero, Francesco Scorza Barcelona (ed.), *Modelli di santità e modelli di comportamento*, Rossenberg e Sellier Editrice, Torino, 1994, pp. 265-281
25. Eadem, "Le conversioni: modelli, strategie, pratiche", în Domenico Rocciolo, Caterina Fiorani (ed.), *Luigi Fiorani: storico di Roma religiosa e dei Caetani di Sermoneta*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2013, pp. 193-204
26. Călinescu, George, "Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII", în *Diplomatarium italicum*, vol. I, Roma, 1925, pp. 1-272
27. Idem, "Altre notizie sui missionari cattolici italiani nella Moldavia nel sec. XVII e XVIII", în *Diplomatarium italicum*, vol. IV, Roma, 1939, pp. 305-513
28. de Cevins, Marie-Madeleine, "Les travaux sur les ordres mendiants en Transylvanie médiévale au regard des tendances actuelles de la recherche européenne", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, Seria Historia, vol. 56, nr. 1, 2011, pp. 1-25
29. Eadem, "The Influence of Franciscan Friars on Popular Piety in the Kingdom of Hungary at the End of the Fifteenth Century", în Maria Crăciun, Elaine Fulton (ed.), *Communities of Devotion: Religious Orders and Society in East-Central Europe: 1450-1800*, Ashgate, Aldershot, 2011, pp. 71-91
30. Chatellier, Louis, "I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna,* Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 40, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 383-393

31. Chelaru, Rafael-Dorian, „Misionarismul catolic din Moldova și problema limbii de evanghelizare (secolele XVII-XVIII), în *Hrisovul*, nr. 14, 2008, pp. 48-58
32. Idem, „Considerații privind problema protectoratului misiunii catolice din Moldova (secolele XVII-XVIII)", în *Relații internaționale și studii de istorie*, București, 2009, pp. 514-519
33. Idem, "Catholic Parishes in 17th-18th century Moldavia (Diocese of Bacău): Economic Aspects", în *Transylvanian Review*, vol. 19, nr. 1, 2010, pp. 96-106
34. Ciocâltan, Alexandru, "An Unpublished Account of 1676 on Catholicism in Wallachia", în *Historical Yearbook*, nr. 4, 2007, pp. 113-124
35. Idem, „Catolicismul în Țara Românească în relatările edite și inedite ale arhiepiscopului de Sofia, Petru Bogdan Baksić (1663, 1668, 1670)", în *Revista istorică*, vol. 18, nr. 1-2, 2007, pp. 61-90
36. Idem, „Contrareforma la Câmpulung. Noi documente (1635-1646)", în *Revista istorică*, vol. 19, nr. 1-2, 2008, pp. 99-118
37. Colletti, Vittorio, "Predicazione e lingua", http://www.treccani.it /enciclopedia/predicazione-e-lingua_ (Enciclopedia_ dell'Italiano)/
38. Crăciun, Maria, „Biserica uitată. Imaginea Bisericii ortodoxe răsăritene în scrierile călătorilor englezi din secolul al XVI-lea", în Nicolae Bocșan, Valeriu Leu (coord.), *Identitate și alteritate. Studii de imagologie*, Editura Banatica, Reșița, 1996, pp. 7-33
39. Eadem, "Narativ și iconic. Rolul educativ și devoțional al iconografiei referitoare la sfinți în altarele poliptice din sudul Transilvaniei", în Nicolae Bocșan, Ovidiu Ghitta, Doru Radosav (coord.), *Tentația istoriei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, pp. 37-82
40. Eadem, „Iconografia euharistică și identitatea confesională a comunității săsești în Transilvania premodernă", în Nicolae Bocșan, Ana Victoria Sima, Ion Cârja (coord.), *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI). Lucrările colocviului internațional din 14-17 noiembrie 2007*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 305-332
41. Eadem, "Mendicant Piety and the Saxon Community of Transylvania, c. 1450-1550", în Maria Crăciun, Elaine Fulton (ed.), *Communities of Devotion: Religious Orders and Society in East-Central Europe: 1450-1800,* Ashgate, Aldershot, 2011, pp. 29-70
42. Eadem, "Non in mensis ligneis, sed in altaribus administratam esse coenam domini. L'altare nelle chiese luterane della Transilvania nella prima età moderna", în Ioan-Aurel Pop, Ovidiu Ghitta, Ioan Bolovan, Ana

Victoria Sima (ed.), *Dal cuore dell'Europa. Omaggio al professor Cesare Alzati per il compimento dei 70 anni*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 209-228

43. Cristea, Ovidiu, „Un călător străin în Transilvania secolului al XVII-lea: Giovanni Lengi Zani", în *Revista istorică*, vol. 14, nr. 5-6, 2003, pp. 159-180
44. d'Agostino, Peter, "Orthodoxy or Decorum? Missionary Discourse, Religious Representations, and Historical Knowledge", în *Church History*, vol. 72, nr. 4 (2003), pp. 703-735
45. Damian, Ștefan, "Momenti significativi della presenza francescana nei Paesi Romeni", în Viviana Nosilia, Marco Scarpa (ed.), *I francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine. Atti del Convegno internazionale di studi. Venezia, 13-14 novembre 2009*, Archetipo Libri-Università Ca' Foscari, Centro Interdipartimentale di studi balcanici e internazionali 2011 (I Balcani tra Oriente e Occidente), pp. 15-26
46. Dániel, Ernő, „Iskolák Erdélyben a 16-18. Században", în *Kerészteny Szó*, vol. 9, nr. 7, 1998, pp. 25-27
47. Darlage, Adam, "The Feast of Corpus Christi in Mikulov, Moravia: Strategies of Roman Catholic Counter-Reform (1579-86)", în *The Catholic Historical Review*, vol. 96, nr. 4 (2010), pp. 651-677
48. Daugsch, Walter, "Toleranz im Fürstentum Siebenbürgen. Politische und gesellschaftliche Voraussetzungen der Religionsgesetzgebung im 16. und 17. Jahrhundert", în Peter Hauptmann (coord.), *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, pp. 35-72
49. Dávid, Albert, „Az Erdélyi jezsuita misszió és a székelyudvarhelyi gimnázium alapításá [XVI sz XVIII sz]", în *Művelődés*, vol. 4, nr. 3, 1993, pp. 15-18
50. Dăian, Diana-Maria, „Iconografia de inspirație mendicantă-expresie a exigențelor devoționale ale laicatului transilvănean (secolele XV-XVI)", în Anamaria Macavei, Roxana-Dorina Pop (coord.), *Imaginea în istorie. Tipologii în societatea de ieri și de azi*, Cluj-Napoca, 2014, pp. 77-92
51. Eadem, „Praedicando, docendo et apud Deum intercedendo. Coordonate ale mesajului franciscan și dominican în Transilvania secolelor XIV-XVI", în *Collegium Mediense IV. Comunicări științifice XIII*, Mediaș, 2014, pp. 24-30
52. Eadem, „Discurs clerical și pietate laică în Transilvania evului mediu târziu. Reprezentări ale sanctității în indulgențele papale și episcopale", în Anamaria Macavei, Roxana-Dorina Pop (coord.), *Consemnări despre trecut. Societate și imagine de-a lungul timpului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 87-103

53. Derzsy, András, „Az Erdélyi Római Katolikus Státus [XVI sz-1948]", în *Keresztény Szó*, 1, 14, Cluj-Napoca, 1990, pp. 1-2
54. Deventer, Jörg, „«Confesionalizarea»-un concept teoretic relevant pentru studierea religiei, politicii și societății Europei est-centrale din perioada modernă timpurie?", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Historia, vol. 53, nr. 1-2, pp. 33-58
55. Duffy, Eamon, "The Long Reformation: Catholicism, Protestantism and the Multitude", în Nicholas Tyacke (ed.), *England's Long Reformation: 1500-1800*, Routledge, London, 2003, pp. 33-70
56. Duggan, Lawrence G., http://www.britannica.com/EBchecked/topic/286800/indulgence
57. Eckstein, Nicholas, "«Con bona affetione»: Confraternities, Charity, and the Poor in Early Cinquecento Florence", în Thomas Max Safley (ed.), *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*, Brill Academic Publishers, Boston, Leiden, 2003, pp. 47-62
58. Ecsedy, Judit, „Katolikus könyvkiadás az Erdélyi korában", în Csilla Gábor (coord.), *Mindennemu˝dolgok változása: hagyományok, források, távlatok*, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2004, pp. 199-223
59. Edwards, Kathryn A., "Popular Religion in Early Modern Europe", în David M. Whitford (ed.), *Reformation and Early Modern Europe. A Guide to Research*, Truman State University Press, Kirksville, 2008, pp. 331-354
60. Elbel, Martin, "On the Side of the Angels: Franciscan Communication Strategies in Early Modern Bohemia", în Heinz Schilling, István György Tóth (eds.), *Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 338-359
61. Erdélyi, Gabriella, "Confessional Identity and Models of Aristocratic Conversion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Hungary", în *Social History*, vol. 40, nr. 4, 2015, pp. 473-496
62. Erno, Fabian, „Bethlen Gábor politikajanak realizmusa", în *Korunk*, vol. 39, nr. 4, 1980, pp. 255-261
63. Evans, Robert J. W., "Calvinism in East Central Europe: Hungary and Her Neighbours", în Menna Prestwich (ed.), *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 167-196
64. Fantappiè, Carlo, "La professionalizzazione del sacerdozio cattolico nell'età moderna", în Egle Becchi, Monica Ferrari (ed.), *Formare alle professioni. Sacerdoti, principi, educatori*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 39-69
65. Fara, Andrea, "La Transilvania medievale e le sue fonti storiche", în *Rivista di Studi Ungheresi*, vol. VI, 2007, pp. 155-187

66. Fiorani, Luigi, “Verso la nuova città”, în *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, vol. 10 (1988), pp. 91-186
67. Flannery, Kevin L., S.J. “<Circa missiones>: On the Foundings of the Society of Jesus”, http://www.newjesuitreview.org/newjesuitreview/ Archives_ files/Circa%20Missiones.pdf
68. Florea, Carmen, „Instituționalizarea obținerii mântuirii între modelul intercesorial și inițiativa personală”, în Mihaela Grancea, Ana Dumitran (coord.), *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI-XX*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006, pp. 203-225
69. Forster, Marc, “With and Without Confessionalization. Varieties of Early Modern German Catholicism”, în Andrew Pettegree (ed.), *The Reformation: Critical Concepts in Historical Studies*, vol. IV, Routledge, London, New York, 2004, pp. 219-243
70. De Franceschi, Sylvio Hermann, “Les irrémédiables brisures de la Chrétienté de l’histoire. Paolo Sarpi entre idée italienne et idéal chrétientaire”, în Alain Tallon (coord.), *Le sentiment national dans l’Europe meridionale aux XVIe et XVIIe siècles*, Casa de Velazquez, Madrid, 2007, pp. 273-293
71. Freist, Dagmar, “Representations and Appropriation of Religious Difference in a Biconfessional Territory in 17th and 18th-century Germany”, în Andreas Höfele, Stephan Laque, Enno Ruge, Gabriela Schmidt (eds.), *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe*, Lit Verlag, Münster, 2007, pp. 133-151
72. Frisio, Michele, “Il Barocco nell’Europa Centro-Orientale”, în Roberto Barbieri (ed.), *Uomini e tempo moderno*, Jaca Book, Milano, 1986, pp. 137-142
73. Gabor, Iosif, „Comunitățile catolice din Țara Românească”, în *Pro Memoria*, nr. 3, 2004, pp. 25-41
74. Gheddo, Padre Pietro, “L’apostolato dei laici nella storia delle missioni”, în *Il laicato cattolico dei paesi di missione. Atti della seconda settimana di studi missionari*, Milano, 4-8 septembrie 1961, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1962, pp. 31-50
75. Glass, Dorothy F., “The Bishops of Piacenza, Their Cathedral, and Their Reform of the Church”, în John S. Ott, Anna Trumbore Jones (eds.), *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, Ashgate, Aldershot, 2007, pp. 219-249
76. Glăvan, Ciprian, „Istoria și așezămintele ordinelor religioase din Banat în secolul al XVIII-lea”, în *Patrimonium Banaticum*, vol. IV, 2005, pp. 201-217
77. Gorun, Gheorghe, „Istorie și politică. Instrumentalizarea și mitizarea istoriei în România comunistă”, în *Analele Universității „Constantin Brâncuși” din Târgu Jiu*, Seria Litere și Științe Sociale, nr. 3, 2010, pp. 89-104

78. Guilday, Peter, "The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622-1922)", în *The Catholic Historical Review*, vol. VI, nr. 4, 1921, pp. 478-494

79. Hammer, William, "Latin Instruction in the Schools of Transylvania from the Sixteenth to the Eighteenth Century", în *Phoenix*, vol. 8, no. 3 (Autumn, 1954), pp. 92-108

80. Hérubel, Jean-Pierre V. M., "Historical Scholarship, Periodization, Themes and Specialization: Implications for Research and Publication", în *Journal of Scholarly Publishing*, vol. 39, nr. 2, 2008, pp. 144-155

81. Honée, Eugene, "Image and Imagination in the Medieval Culture of Prayer: a Historical Perspective", în Henk van Os (ed.), *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe 1300-1500*, Merrel Holberton, London, 1994, pp. 157-159

82. Horn, Ildikó, "Changing Attitudes Towards Study Tours Among the Transylvanian Elite", în Gábor Almási, Szymon Brzeziński, Ildikó Horn, Kees Teszelszky, Áron Zarnóczki (eds.), *A Divided Hungary in Europe: Exchanges, Networks and Representations, 1541-1699*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2014, pp. 35-54

83. Eadem, "The Princely Council in the Age of Gábor Bethlen", în *Hungarian Historical Review,* nr. 4, 2013, pp. 824-855

84. Housley, Norman, "King Louis the Great of Hungary and the Crusades, 1342-1382", în *The Slavonic and East European Review*, vol. 62, nr. 2, 1984, pp. 192-208

85. Hudon, William V., "The Papacy in the Age of the Reformation", în Kathleen M. Comerford, Hilmar M. Pabel (eds.), *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W. O'Malley*, University of Toronto Press, Toronto, 2001, pp. 46-66

86. Iacopi, Massimo, "1648: con la pace di Vestfalia nasce un nuovo ordine mondiale", în *Storia in Network*, nr. 175, mai 2011, http://win.storiain.net/arret/num175/artic3.asp

87. Jakab, Gábor, „A katolikus oktatás és nevelés ezer éve Erdélyben", în *Keresztény Szó*, vol. 13, nr. 9, 2002, pp. 1-7

88. Jakobson, Sergius, "Postwar Historical Research in the Soviet Union", în *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 263, 1949, pp. 123-133

89. Johnston, Rona, "The Implementation of Tridentine Reform: the Passau Official and the Parish Clergy in Lower Austria, 1563-1637", în Karin Maag (ed.), *The Reformation in Eastern and Central Europe*, Scolar Press, Aldershot, 1997, pp. 215-237

90. Kádár, Zsófia, "The Difficulties of Conversion. Non-Catholic Students in Jesuit Colleges in Western Hungary in the First Half of the Seventeenth Century", în *Hungarian Historical Review*, nr. 4, 2014, pp. 729-748
91. Kiss, Andrei, „Domnia lui Gabriel Bethlen", în *Magazin istoric*, vol. 14, nr. 2, 1980, pp. 29-32
92. Kiss, Réka, "«The women do not want to go to church» Church Discipline and the Control of the Public Practice of Religion in the Calvinist Diocese of Küküllő in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", în *Hungarian Historical Review*, nr. 1, 2013, pp. 109-140
93. Klaniczay, Gabor, "Miraculum and Maleficium: Reflections concerning Late Medieval Female Sainthood", în Ronnie Po-Chia Hsia, R. W. Scribner (eds.), *Problems in the Historical Anthrophology of Early Modern Europe*, Harrasowitz, Wiesbaden, 1997, pp. 49-73
94. Knight, M. M., "Transylvania", în *The Journal of International Relations*, vol. 10, nr. 4, 1920, pp. 425-443
95. Knox, Dilwyn, "Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, Quaderno 40, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 63-101
96. Kosáry, Dominic, "Gabriel Bethlen: Transylvania in the XVIIth Century", în *The Slavonic and East European Review*, vol. 17, nr. 49, 1938
97. Kowalski, Waldemar, "From the «Land of Diverse Sects» to National Religion: Converts to Catholicism and Reformed Franciscans in Early Modern Poland", în *Church History*, vol. 70, nr. 3, 2001, pp. 482-526
98. Kropf, Lewis L. ,"Pope Sylvester II and Stephen I of Hungary", în *The English Historical Review*, vol. 13, nr. 50, 1898, pp. 290-295
99. Krüner, Friedrich, "Bethlen Gabor, Fürst von Siebenbürgen", în *Historische Zeitschrift*, Bd. 58, H. 1, 1887, pp. 1-37
100. Laqua-O'Donnell, Simone, "Catholic Piety and Community", în Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-reformation*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2013, accesat la http://books.google.ro/books?id=ZHUks LV2J0kC&pg=PT3&dq=the+ashgate+research+companion+of+the+counter-reformation&hl=it&sa=X&ei=dJf0U9S5C6bIyAP2w4DABw&redir_esc=y#v=onepage&q=the%20ashgate%20research%20companion%20of%20the%20counter-reformation&f=false

101. Laslett, Barbara, “Beyond Methodology: The Place of the Theory in Quantitative Historical Research”, în *American Sociological Review*, vol. 45, nr. 2, 1980, pp. 214-228
102. Laven, Mary, Duffy, Eamon, “Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe”, în *Renaissance Quarterly*, vol. 59, nr. 3, 2006, pp. 697-731
103. Lirosi, Alessia, “Custodi del sacro: monache, reliquie e immagini miracolose nella Roma della Controriforma”, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, nr. 2, 2012, pp. 467-494
104. Locatelli, Fabio Giovanni, “De la Peña e i parrocos de indios: educazione e conversione nel Nuovo Mondo (XVII secolo)”, în *History of Education and Children's Literature*, vol. VIII, nr. 2 (2013), pp. 133-157
105. Lotz-Heumann, Ute, “Church Discipline in a Biconfessional Country: Ireland in an European Context”, în Herman Roodenburg (ed.), *Social Control in Europe: 1500-1800*, Ohio State University Press, Columbus, 2004, pp. 99-113
106. Eadem, „Conceptul de «confesionalizare»-o dezbatere a paradigmei istoriografice”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Historia, vol. 53, nr. 1-2, 2008, pp. 15-32
107. Eadem, “Confessionalization”, în Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-reformation*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2013, accesat la http://books.google.ro/books?id=ZHUksLV2J0kC&pg=PT3&dq=ashgate+research+companion+to+the+counter-reformation&hl=it&sa=X&ei=VmTzU7GiJaXMyAPFj4HQDA&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q=ashgate%20research%20companion%20to%20the%20counter-reformation&f=false
108. Lukács, József, „Principele ceasornicar”, în *Apostrof. Revistă a Uniunii scriitorilor*, anul XXVI nr. 5, 2016, http://www.revista-apostrof.ro/articole.php?id=2656
109. Lukács, Olga, “Relationship between Transylvanian Catholic and Protestant Churches in the 16th and 17th Centuries”, în Dieter Brandes (ed.), *Istoria relațiilor bisericilor creștine în Transilvania*, vol. I, Editura Studium, Cluj-Napoca, 2006, pp. 67-76
110. McHardy, Karin T., “Cultural Capital, Family Strategies and Noble Identity in Early Modern Habsburg Austria 1579-1620”, în *Past and Present*, nr. 163 (1999), pp. 36-75
111. Mackay, Margaret A., “Folk Religion in a Calvinist Context: Hungarian Models and Scottish Examples”, în *Folklore*, vol. 113, nr. 2, pp. 139-149

112. Madonia, Claudio, "L'intreccio tra conflitti istituzionali e conflitti confessionali nell'Europa orientale (secc. XVI-XVII)", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna,* Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 40, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 357-381
113. Majorana, Bernadette, "Missionarius/Concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo)", în *Aevum*, an 73, Fasc. 3 (septembrie-decembrie 1999), pp. 807-829
114. Maleon, Petru-Bogdan, „Clerul și societatea în Evul Mediu românesc. Repere istoriografice și abordări metodologice", în Alexandru-Florin Platon (coord.), *Noi perspective asupra istoriei sociale în România și Franța*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2003, pp. 216-225
115. Man, Dorel, „Biserica și societatea brâncovenească la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea", în Susana Andea, Ioan-Aurel Pop (coord.), *Pe urmele trecutului. Profesorului Nicolae Edroiu la 70 de ani*, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2009, pp. 323-333
116. Mangano, Silvia, "La Congregazione de Propaganda Fide tra Evangelizzazione e Politica", în *Instoria. Rivista online di storia e informazione*, nr. 79, 2014, http://www.instoria.it/home/congregazione_ propaganda_fide.htm
117. Marchetti, Valerio, "Controllo e disciplinamento dell'immaginazione religiosa nella Chiesa evanghelica tedesca", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna,* Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 40, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 295-356
118. Márffy, Oscar, "Lettere inedite mandate dalla Transilvania al cardinale Federico Borromeo", în *Aevum*, anno 9, Fasc. 3, 1935, pp. 281-298
119. Marone, Paola, "Il concilio di Pisa del 1409. Genesi e sviluppi della tesi conciliarista", in *InStoria. Quaderni di percorsi storici*, nr. 5, 2009, pp. 31-33
120. Marton, József, „Toleranță și intoleranță religioasă în Transilvania după Reforma religioasă", în *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica, nr. 13, 2009, pp. 195-210
121. Mastnak, Tomaž, "The Muslims as Enemy of Faith: The Crusades as Political Theology", în Pietro Costa (ed.), *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, vol. XXXVIII, 2009, p. 143-201
122. Mârza, Iacob, „Alba-Iulia în viziunea călătorilor străini (secolele XVI-XVIII), în *Transilvania*, vol. IV, nr. 5, 1975, pp. 27-28
123. Idem, „Recuperare istoriografică post-decembristă: preotul greco-catolic și istoricul Zenovie Pâclișanu (1886-1957", în *Annales Universitatis Apulensis*. Series Historica, vol. 13, 2009, pp. 161-170

124. Mennini Ippolito, Antonio, "Missioni cristiane", http://www.treccani.it/enciclopedia/missioni-cristiane_(Enciclopedia- dei-ragazzi)/

125. Merola, Alberto, "Bentivoglio, Guido", în *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 8 (1966), http://www.treccani.it/enciclopedia/guido-bentivoglio_(Dizionario-Biografico)/

126. Methuen, Charlotte, "Luther's Life", în Robert Kolb, Irene Dingel, L'ubomír Batka (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2014, https://books.google.ro/books?id=s3lPAwAAQBAJ&pg=PT807&dq=martin+lutero&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=martin%20lutero&f=false

127. Molnár, Antal, "Bosnian Franciscans between Roman Centralisation and Balkan Confessionalisation", în Massimo Carlo Gianini (ed.), *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, first edition, Viella, Roma, 2013, pp. 211-229

128. Idem, "A Forgotten Bridgehead between Rome, Venice, and the Ottoman Empire: Cattaro and the Balkan Missions in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", în *Hungarian Historical Review*, nr. 3, 2014, pp. 494-528

129. Muckenhaupt, Erzsébet, „Lövöldi kötes a csíksomlyói ferences könyvtárban", în *Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Kolozsvár, 1996, pp. 339-349

130. Muntean, Vasile, „Aspecte ale toleranței religioase în Transilvania secolelor XVI-XVII", în *"Alt-Schässburg. Istorie. Patrimoniu". Anuarul Muzeului de Istorie Sighișoara*, nr. 3, 2010, pp. 59-66

131. Murdock, Graeme, „Principatul Transilvaniei în epoca confesională", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Historia, vol. 53, nr. 1-2, pp. 59-75

132. Idem, "International Calvinism, Ethnic Allegiance and the Reformed Church of Transylvania in the Early Seventeenth Century", în Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe,* Cluj University Press, Cluj-Napoca, 1995, pp. 92-100

133. Idem, "The Importance of Being Josiah: An Image of Calvinist Identity", în *The Sixteenth Century Journal*, vol. 29, nr. 4, 1998, pp. 1043-1059

134. Murgescu, Bogdan, „Metodologia cercetării istorice", http://ro.scribd.com/doc/36925615/METODOLOGIA-CERCETĂRII-ISTORICE-B-Murgescu#scribd

135. O'Malley, John, "Trent, Sacred Images, and Catholics' Senses of the Sensuous", în Marcia B. Hall, Tracy E. Cooper (eds.), *The Sensuous in the Counter-Reformation Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 28-48

136. Pálffy, Géza, "Crisis in the Habsburg Monarchy and Hungary, 1619-1622: The Hungarian Estates and Gábor Bethlen", în *Hungarian Historical Review*, nr. 4, 2013, pp. 733-760

137. Pall, Francisc, "Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (Romania)", în *Diplomatarium italicum*, vol. IV, Roma, 1939, pp. 136-357.

138. Palmitessa, James R., "The Prague Uprising of 1611: Property, Politics and Catholic Renewal in the Early Years of Habsburg Rule", în *Central European History*, vol. 31, nr. 4, 1998, pp. 299-328

139. Parma, Tomáš, "<Bishops are not necessary for Reform>. Religious orders in the Catholic Reconquista of Bohemia and Moravia: Two Case Studies", în Massimo Carlo Gianini (ed.), *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, first edition, Viella, Roma, 2013, pp. 165-181

140. Periș, Lucian, „Documente din arhiva Curiei generale a ordinului iezuit din Roma. Spicuiri din corespondența misionarilor George Forro și George Buitul", în Iacob Mârza, Ana Dumitran (ed.), *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, Muzeul Național al Unirii, Alba-Iulia, 1999, pp. 176-197

141. Idem, "I cattolici e la vita politica in Transilvania (1601-1613)", în *Spiritualitate transilvană*, pp. 139-148

142. Péter, Katalin, "Il Rinnovamento cattolico e la Riforma protestante", în Adriano Caprioli, Luciano Vacarro (ed.), *Storia religiosa dell'Ungheria,* "La Casa di Matriona", Gazzada, 1992, pp. 185-199

143. Pettegree, Andrew, "The Clergy and the Reformation: From «Devilish Priesthood» to New Professional Elite", în Andrew Pettegree (ed.), *The Reformation of the Parishes, the Ministry and the Reformation in Town and Country*, Manchester University Press, Manchester, 1993, pp. 1-21

144. Pilat, Liviu, „Redemptor noster. Moldova și Respublica Christiana la 1476-1477", în *Analele Putnei*, vol. II, nr. 1-2, 2006, http://analeleputnei.ro/wp-content/uploads/2011/08/II-2006-1-2-p.137-144-Liviu-Pilat.pdf

145. Pizzorusso, Giovanni, "Propaganda Fide e le Missioni Cattoliche sulla Frontiera Politica, Etnica e Religiosa delle Antille nel XVII Secolo", în *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol. 109, Nr. 109, 1997, pp. 581-599

146. Idem, "Tra cultura e missione. La Congregazione de Propaganda Fide e le scuole di lingua araba nel XVII secolo", în Antonella Romano (coord.), *Rome et la science moderne: entre Renaissance et Lumières, Ecole française de Rome, Rome*, 2008, pp. 1-26

147. Pleșa, Liviu, „Mihail Roller și «stalinizarea» istoriografiei românești”, http://diam.uab.ro/istorie.uab.ro/publicatii/colectia_auash/ annales_ 10/studii/10%20liviu_plesa.pdf

148. Po-Chia Hsia, Ronnie, “The Catholic Historical Review: One Hundread Years of Scholarship on Catholic Missions in the Early Modern World”, în *The Catholic Historical Review*, vol. 101, 2015, pp. 223-241

149. Pollmann, Judith, “Being a Catholic in Early Modern Europe”, în Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-reformation*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2013, http://books.google.ro/books?id=ZHUksLV2J0Kc &pg=PT3&dq=the+ashgate+research+companion+of+the+counter-reformation&hl=it&sa=X&ei=dJf0U9S5C6bIyAP2w4DABw&redir_esc=y#v=onepage&q=the%20ashgate%20research%20companion%20of%20the%20counter-reformation&f=false

150. Pop, Ioan-Aurel, „Noi comentarii asupra diplomei cavalerilor ioaniți (1247) și a contextului emiterii sale”, pp. 225-242, http://dspace.bcucluj.ro/bitstream/123456789/48196/1/Pop%20Ioan%20Aurel-Noi%20comentarii%20asupra%20Diplomei-2008.pdf

151. Idem, „Direcții și tendințe ale istoriografiei române contemporane”, pp. 25-42, http://dspace.bcucluj.ro/bitstream/123456789/48150/1/Pop%20Ioan%20Aurel-Directii%20si%20tendinte-2011.pdf

152. Idem, “Le minoranze linguistiche in Romania: dalla tolleranza del XVI secolo fino ad oggi”, în Maurizio Cermel (coord.), *Le minoranze etnico-linguistiche in Europa tra Stato nazionale e cittadinanza democratica*, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Milano, 2009, pp. 87-104.

153. Popa, Mircea, „O descriere a Țării Ardealului din 1679”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie*, nr. 22, Cluj-Napoca, 1979, pp. 297-300

154. Popa, Aura-Lucia, „Activitatea misiunii iezuite din Cluj și Cluj-Mănăștur (1579-1588), în *Acta Musei Porolissensis*, vol. 13, nr. 1, 2000, pp. 649-663

155. Eadem, „Activitatea misiunii iezuite din Oradea”, în *Revista Bistriței*, nr. 14, 2000, pp. 168-172

156. Popescu, Ovidiu, „Un călător străin despre Reformă și Contrareformă din Transilvania [Antonio Possevino]”, în *Corviniana. Acta Musei Corvinensis*, vol. IV, nr. 4, 1998, pp. 122-136

157. Prestwich, Menna, “The Changing Face of Calvinism”, în Menna Prestwich (ed.), *International Calvinism 1541-1715*, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp. 1-14

158. Prosperi, Adriano, "L'inquisitore come confessore", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna,* Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 40, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 187-224
159. Idem, "L'Europa cristiana e il Mondo: alle origini dell'idea di missione", http://marbue.xoom.it/martinm/PUG/Adriano%2520Prosperi-missione.pdf
160. Pullan, Brian, "The Counter-reformation, Medical Care and Poor Relief", în Ole Peter Grell (ed.), *Health Care and Poor Relief in Counter-reformation Europe*, Routledge Printing Press, London, New York, 1999, pp. 18-39
161. Purici, Ștefan, Mareci, Harieta, Vitcu, Dumitru, „«Frontiere» și «identități» în istoriografia românească postdecembristă", http://atlas.usv.ro/www/codru_net/CC11/frontiere.pdf
162. Reinhard, Wolfgang, "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico" în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna,* Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 40, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 101-123
163. Rivi, P. Prospero, "Chi sono i Cappuccini?", http://www.fraticappuccini.it/new_site/index.php/chi-siamo/per-conoscerci.html
164. Rus, Vasile R., „Syllogimaeorum Transylvanae Ecclesiae Libri Septem de Rudolph Bzenszky", în *Acta Musei Napocensis*, vol. 33, nr. 2, 1996, pp. 269-357; vol. 34, nr. 2, pp. 183-275
165. Idem, „Rudolphi Bzenszky e Societate Jesu Relatio de Ecclesia Transilvana-studiu introductiv și text reconstituit", în *Medievalia Transilvanica*, vol. 2, nr. 2, 1998, pp. 289-330
166. Sándor, Pal-Antal, „A csíksomlyói tanoda a fogimnáziumok sorabab", în *Művelődés*, vol. 40, nr. 11-12, 1991, pp. 63-65
167. Sani, Roberto, "The Society of Jesus and the Missionary Experience of Father Matteo Rici in China between reformatio ecclesiae and Inculturalisation of the Gospel", în *History of Education and Children's Literature: HECL*, vol. V, nr. 2, Edizioni Università di Macerata, Macerata, 2010, pp. 61-92
168. Sas, Péter, „Az Erdélyi Római Katolikus Státus", în *Művelődés*, 1999, vol. 52, nr. 1, pp. 26-30
169. Seton-Watson, Robert W., "Transylvania (I)", în *The Slavonic Review*, vol. I, nr. 2, 1922, pp. 306-322
170. Schilling, Heinz, "Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 125-160

171. Idem, "L'Europa delle chiese e delle confessioni", în Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Le radici storiche dell'Europa: l'età moderna*, Viella, Roma, 2011, pp. 69-84

172. Scribner, Bob, "Popular Piety and Modes of Visual Perception in Late Medieval and Reformation Germany", în *The Journal of Religious History*, 15/4 (1989), pp. 448-469

173. Shore, Paul, "The Life and Death of a Jesuit Mission: the Collegium in Uzhgorod, Transcarpathia" (1650-1773), în *The Slavonic and East European Review*, vol. 86, nr. 4, 2008, pp. 601-633

174. Soergel, Philip M., "Spiritual Medicine for Heretical Poison: The Propagandistic Use of Legends in Counter-Reformation Bavaria", în *Historical Reflections*, vol. 17, nr. 2, 1991, pp. 125-149

175. Stauffer, Richard, "Calvin", în Menna Prestwich (ed.), *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 15-37

176. Stevens-Arroyo, Anthony M., "The Evolution of Marian Devotionalism within Christianity and the Ibero-Mediterranean Polity", în *The Journal of the Scientific Study of Religion*, vol. 37, nr. 1, 1998, pp. 50-73

177. Strinati, Claudio, "La musica e il papato di Clemente IX Rospigliosi", în Mario Lolli Ghetti (ed.), I *papi della memoria. La storia di alcuni grandi Pontefici che hanno segnato il cammino della Chiesa e dell'Umanità*, Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, Roma, 2012, pp. 73-78

178. Stump, Philip H., "The Council of Constance (1414-1418) and the End of the Schism", în Joëlle Rollo-Koster, Thomas M. Izbicki (eds.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 395-443

179. Szegedi, Edit, „Reforma în Transilvania. Constituirea identităților confesionale", în Ioan-Aurel Pop, Thomas Nägler, András Magyari (coord.), *Istoria Transilvaniei*, vol. II, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2005, pp. 237-248

180. Eadem, „Politica religioasă a principilor reformați", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Historia, vol. 53, nr. 1-2, pp. 76-99

181. Eadem, „Comemorarea sfinților în Transilvania protestantă (secolele XVI-XVIII)", în *Banatica*, nr. 19, 2009, pp. 95-116

182. Șerban, Constantin, "François d'Assise et les franciscains dans l'historiographie roumaine", în *Centro di Studi sulla spiritualità medievale. Convegno 9 (1968), San Francesco nelle ricerce storiche degli ultimi 80 anni: 13-16 ottobre 1968*, Accademia Tudertina, Todi, 1971, pp. 223-240

183. Idem, „Cronicari transilvăneni până la mijlocul secolului al XVIII-lea", în *Studii și articole de istorie*, vol. 39-40, 1979, pp. 226-235

184. Tamás, Mohay, „Vonzáskör változásban: búcsújárás Csíksomlyóra", în *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve*, nr. 3, 2006, pp. 272-324

185. Tamási, Csilla, „Ferencesek Erdélyben", în *Kerészteny Szó*, vol. 14, nr. 9, 2003, pp. 10-13

186. Toderașcu, Ion, „Transilvania într-o însemnare de călătorie necunoscută din secolul XVII", în *Românii în istoria universală*, vol. 3, Iași, 1988, pp. 71-79

187. Dalla Torre, Giuseppe, "L'istituto del patronato e la Congregazione 'de Propaganda Fide'", în *Archivio giuridico Filippo Serafini*, vol. 223, fasc. I, 2003, pp. 3-27

188. Tóth, István György, „Primul recensământ catolic din Secuime (Raportul lui István Szalinai din 1638), în *Studii și materiale de istorie medie*, nr. 19, 2001, pp. 273-298

189. Idem, "Les luttes entre les confessions en Hongrie et en Transylvanie (XVIe-XVIIIe siècles)", în Gaetano Platania (ed.), *Politica e Religione nell'Europa Centro-Orientale (sec. XVI-XX). Atti del 3 Colloquio Internazionale (Viterbo, 7-9 giugno 2001)*, Sette Città, Viterbo, 2002, pp. 47-67

190. Idem, "Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary, and Transylvania", în Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, pp. 203-220

191. Idem, "Ordini di missione in Ungheria. Appunti sulle strategie missionarie dei paolini e dei francescani nel XVII secolo", în *Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico*, Bulzoni Editore, Roma, vol. XXII, nr. 43-44, 2005, www.torossa.com

192. Idem, "Identità collettive: religione e nazionalità nell'Ungheria del XVII secolo", în Wolfgang Reinhard, Paolo Prodi (ed.), *Identità collettive tra Medioevo ed età moderna: Convegno internazionale di studio*, CLUEB, Bologna, 2002, pp. 1-7

193. Idem, "Missionaries as Cultural Intermediaries in Religious Borderlands: Habsburg Hungary and Ottoman Hungary in the Seventeenth Century", în Heinz Schilling, István György Tóth (eds.), *Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 88-110

194. Idem, "The Correspondence of Illiterate Peasants in Early Modern Hungary", în Francesco Bethencourt, Flanke Egmont (eds.), *Correspondence and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 313-332

195. Trentini, Andrea, "Il libro in arabo come strumento di proselitismo: fonti e orientamenti della produzione arabistica a Roma e in Italia nella prima età moderna", în Serena Nepi (ed.), *Storie intrecciate: cristiani, ebrei e musulmani tra scritture, oggetti e narrazioni (Mediterraneo, secc. XVI-XIX)*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 2015, pp. 17-41

196. Turchini, Angelo, "Riforma cattolica-Controriforma e la Chiesa in Italia", în *Dizionario Storico Tematico "La Chiesa in Italia"*, vol. I "Dalle Origini all'Unità Nazionale", http://www.storiadellachiesa.it/ glossary/riforma-cattolica-controriforma-e-la-chiesa-in-italia/

197. Idem, "La nascita del sacerdozio come professione", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna,* Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 40, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 225-256

198. Turcuș, Șerban, „Fondarea prepoziturii sașilor ca proiect transilvan al Sfântului Scaun", în *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu" din Cluj-Napoca*, tom XLIX, 2010, pp. 21-37

199. Idem, „Dominus totius mundi, Christianitas și Transilvania la începutul secolului al XIII-lea", în Sorin Șipoș, Ioan Horga, Igor Șarov, Mircea Brie, Ioan Gumenâi (coord.), *Politici imperiale în estul și vestul spațiului românesc*, Oradea-Chișinău, 2010, pp. 107-122, https://mpra.ub.uni-muenchen.de/44110/1/MPRA_paper_44110.pdf

200. Tusor, Pèter, "Un «residente d'Ungheria» a Roma nel Seicento (C. H. Motmann uditore di Rota, agente del cardinale Pàzmàny", în *Rivista di Italianistica*, nr. 13, 2003, Istituto Italiano di Cultura, Budapesta, pp. 8-21

201. Várkonyi, Ágnes R., "Gábor Bethlen and His European Presence", în *Hungarian Historical Review*, nr. 4, 2013, pp. 695-732

202. Vauchez, Andre, "Between Virginity and Spiritual Espousals: Models of Feminine Sainthood in the Christian West in the Middle Ages", în *The Medieval History Journal*, vol. II, no. 2, 1999, pp. 349-359

203. Vaughan Williams, Roland E. L., "Transylvania", în *Transactions of the Grotius Society*, vol. 9, Problems of Peace and War, Papers Read before the Society in the Year 1923 (1923), pp. 61-70

204. Vese, Vasile, Capotă, Crina, „Frontiere și identități în istoriografia românească", în *Codrul Cosminului*, nr. 11, 2005, pp. 163-170

205. Visceglia, Maria Antonietta, "The International Policy of the Papacy: Critical Approaches to the Concepts of Universalism and Italianità, Peace and War", în Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Viella, Roma, 2013, pp. 17-63

206. Vocelka, Karl, "The Counter-Reformation and Popular Piety in Vienna-A Case Study", în C. Scott Dixon, Dagmar Freist, Mark Greengrass (eds.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe,* Ashgate, Aldershot, 2009, pp. 127-139

207. Walsham, Alexandra, "The Reformation and «the Disenchantment of the World» Reassessed", în *The Historical Journal*, nr. 51, vol. 2, 2008, pp. 497-528

208. Eadem, "Miracles and the Counter-Reformation Mission to England", în *The Historical Journal*, vol. 46, nr. 4, 2003, pp. 779-815

209. Zach, Krista, „Stări, domeniu seniorial și confesionalizare în Transilvania. Reflecții asupra disciplinării sociale (1550-1650)", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Historia, vol. 53, nr. 1-2, pp. 100-126

210. Zamfir, Korinna, "An Overview of the Catholic-Protestant Relationship in Transylvania during the 16th-17th Century", în Dieter Brandes (ed.), *Istoria relațiilor bisericilor creștine în Transilvania*, vol. I, Editura Studium, Cluj-Napoca, 2006, pp. 142-150

211. Zarri, Gabriella, "Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII)", în Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna,* Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 40, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 257-294

212. Zemon Davis Natalie, "The Rites of Violence", în *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays by Natalie Zemon Davis*, Stanford, 1975, pp. 152-187

Recenzii:

1. Bagi, Zoltán (recenzor), Iremkertje. Pécstörténete a hódoltságkorában 1526-1686 [Garden of Irem. History of Pécs in the Ottoman era 1526-1686]. (Seria historiae dioecesis Quinqueecclesiensis 6) By Szabolcs Varga. Pécs: Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola-Pécs Történeti Alapítvány, 2009. 220 p., în *Hungarian Historical Review*, nr. 1-2, 2012, pp. 235-239

2. Brooke, Rosalind B. (recenzor), Randolph Daniel, The Franciscan Concept of Mission in High-Middle Ages (University Press of Kentucky, Lexington, 1975), în *Speculum*, vol. 52, nr. 3, 1977, pp. 643-644

3. Peterson, David (recenzor), Daniel R. Lesnick, Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality (University of Georgia Press, Athens, 1989), în *American Historical Review*, vol. 96, nr. 1, 1991, p. 154
4. Rus, Vasile (recenzor), Lucian Periș, Le Missioni Gesuite in Transilvania e Moldavia nel Seicento (Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998, 223 p.), în *Mediaevalia Transilvanica*, vol. II, nr. 2, 1998, p. 334
5. Spatz, Nancy (recenzor), C. H. Lawrence, The Friars: The Impact of Early Mendicant Movement on Western Society (Longman, London and New York, 1994), în *Speculum*, vol. 70, nr. 3, 1995, pp. 647-649
6. Szabó, András Péter (recenzor), Erdélyi külpolitika a vesztfáliai béke után [Transylvania's Foreign Policy following the Peace of Westphalia]. By Gábor Kármán. Budapest: L'Harmattan, 2011. 484 p., în *Hungarian Historical Review*, nr. 4, 2013, pp. 929-937
7. Terpstra, Nicholas (recenzor), Maiju Lehmijoki-Gardner, Worldly Saints: Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200-1500 (Suomen Historiallinen Seura, Helsinki, 1999), în *Speculum*, vol. 76, nr. 1, 2001, p. 189
8. Thompson, Augustine (recenzor), Luigi Pellegrini, Che sono queste novita? Le "religiones novae" in Italia meridionale (secoli XIII e XIV) (Ligouri, Napoli, 2000), în *Speculum*, vol. 77, nr. 4, 2002, pp. 1378-1379

Resurse electronice:

1. www.britannica.com
2. www.romkat.ro
3. www.treccani.it
4. www.hls-dhs-dss.ch
5. www.pbmstoria.it
6. www.filosofiaedintorni.eu
7. www.saint-mike.org
8. www.iuscanonicum.it
9. www.sguardosulmedioevo.org
10. www.cristiani.altervista.org

11. www.argentinahistorica.com
12. www.papalencyclicals.net
13. www.gliscritti.it
14. www.santiebeati.it
15. www.internetsv.info
16. www.transylvanian-numismatics.com
17. www.csiksomlyo.ro
18. www.santuarimariani.org

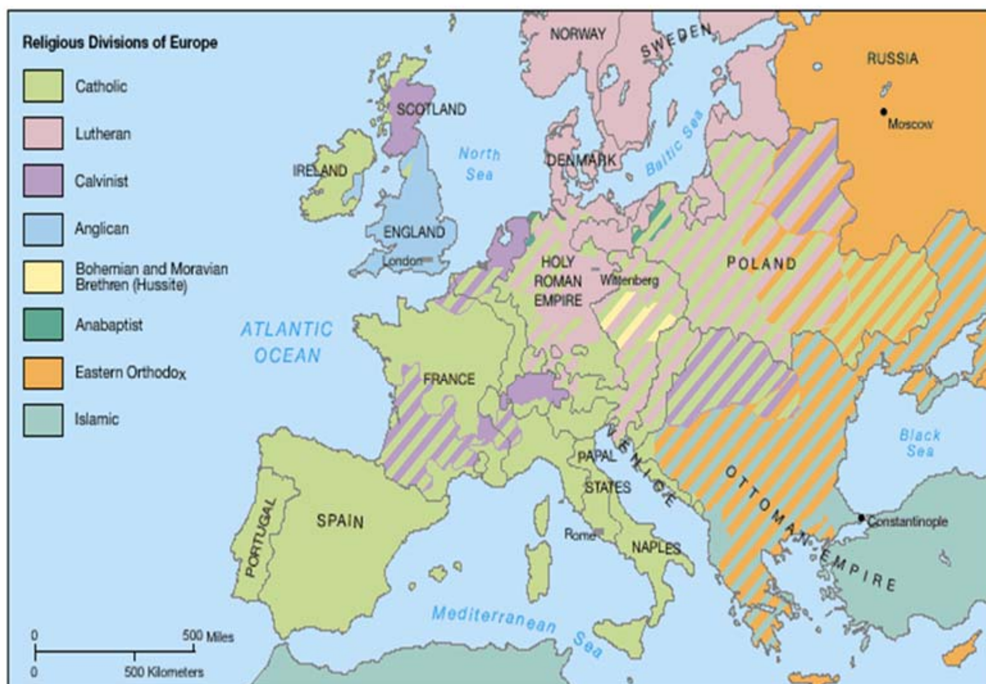
ANEXE

Anexa 1. *Organizarea ecleziastică a Transilvaniei medievale*



Sursă: www.medievistica.ro

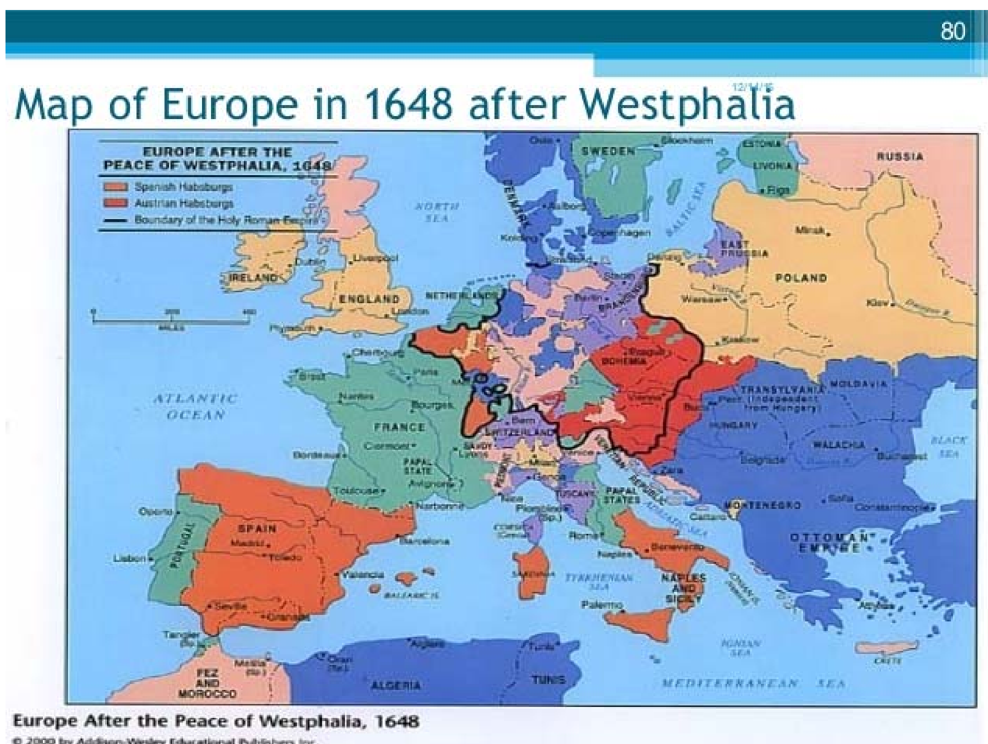
Anexa 2. *Europa confesională la 1555*



The Religious Divisions of Europe, ca. 1555. Prior to 1520, all of Europe was Roman Catholic.

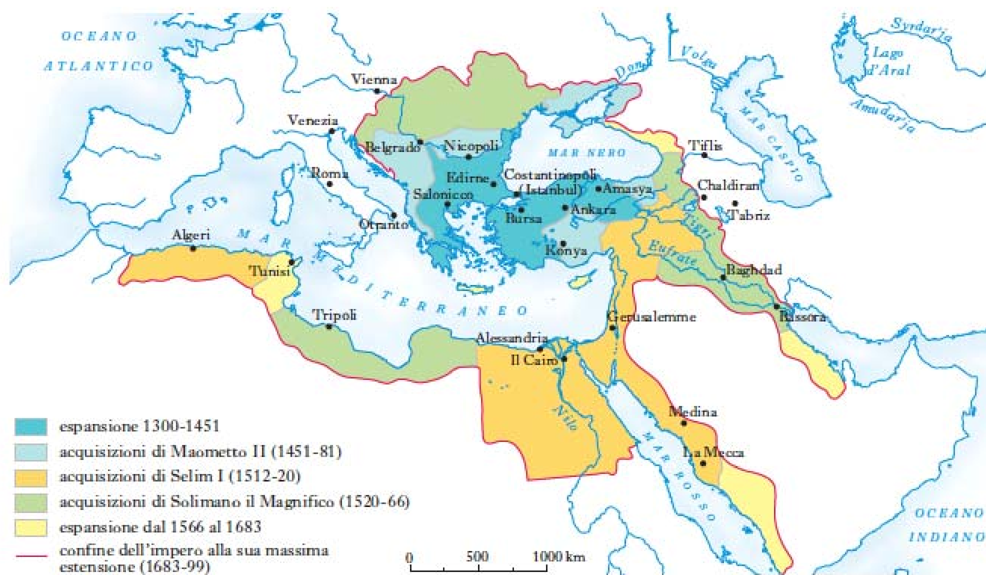
Sursă: www.hbdchick.wordpress.com

Anexa 3. ***Europa după pacea de la Westfalia (1648)***



Sursă: www.slideshare.net

Anexa 4. *Imperiul Otoman*



Sursă: www.treccani.it

Anexa 5. ***Hartă a Secuimii (secolul XVIII)***



Sursă: www.hu.wikipedia.org

Anexa 6. *Numărul credincioșilor catolici/parohiilor catolice din Secuime potrivit rapoartelor misionarilor franciscani*

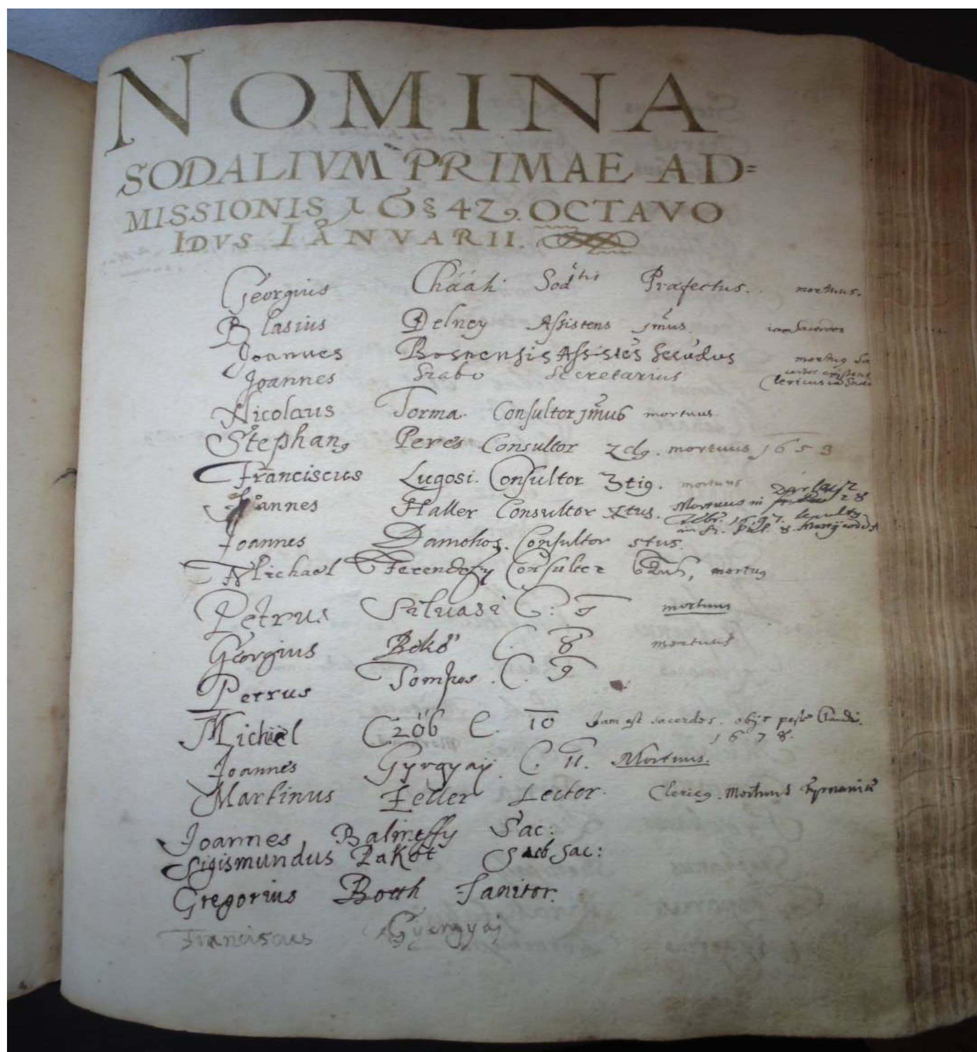
Anul consemnării	**Autorul**	**Numărul de catolici**
1629	Giovanni Darko Transilvăneanul	29.000
1638	Stefano de Salinis	9.235
1644	Fulgenzio de Jesi	12.000 (doar pentru Scaunul Sf. Gheorghe)
1650	Modesto de Roma	3.800
1657	Kázmér Damokos	48.960
1670	Kázmér Damokos	11.215
1629	Giovanni Darko Transilvăneanul	39
1638	Stefano de Salinis	58
1638	Francesco Leone de Modica	42
1655	Giulio Spinola	51
1655	Kázmér Damokos	63
1657	Kázmér Damokos	61
1670	Kázmér Damokos	20

Anexa 7. ***Coperta albumului sodalității mariane transilvănene (secolul al XVII-lea)***



Sursă: Arhivele Romano-Catolice Transilvănene, Arhiva de Colecție Cluj-Napoca, Arhiva de Colecție din Cluj-Napoca, Fond 290/g-I. Aggmenház (Szent Erzsébet Ispotály) iratai 1320-1900, fasc. 1 (1341-1847), Album sodalitatis Natae Reginae Angelorum Authoritate Apostolica Kolos Monostorini in Residentia Societatis Jesu erectae

Anexa 8. *Pagină din albumul sodalității mariane iezuite (secolul al XVII-lea) privind admiterea laicilor în asociația spirituală*



NOMINA
SODALIVM PRIMAE AD-
MISSIONIS 1642. OCTAVO
IDVS IANVARII.

Georgius Chááh Sod^lis Præfectus. mortuus.
Blasius Delney Assistens 1mus. iam [illegible]
Joannes Bosnensis Assistens Secundus mortuus [illegible]
Joannes Szabo Secretarius [illegible] Clericus [illegible]
Nicolaus Torma Consultor 1mus mortuus
Stephanus Peres Consultor 2dus. mortuus 1653
Franciscus Lugosi. Consultor 3tius. mortuus [illegible]
Joannes Haller Consultor 4tus. Mortuus in [illegible] 1697. [illegible]
Joannes Damokos. Consultor 5tus.
Michael Ferendofy Consultor 6tus, mortuus
Petrus Saluasi C. 7 mortuus
Georgius Bokó C. 8 mortuus
Petrus Tompos C. 9
Michael Czöb C. 10 Iam est sacerdos. obiit [illegible] 1678.
Joannes Gyrgyai C. 11. Mortuus.
Martinus Feller Lector. Clericus. Mortuus [illegible]
Joannes Balmeffy Sac:
Sigismundus Rakot Sacb Sac:
Gregorius Booth Janitor.
Franciscus Gyergyai

Sursă: Arhivele Romano-Catolice Transilvănene, Arhiva de Colecție Cluj-Napoca, Arhiva de Colecție din Cluj-Napoca, Fond 290/g-I. Aggmenház (Szent Erzsébet Ispotály) iratai 1320-1900, fasc. 1 (1341-1847),
Album sodalitatis Natae Reginae Angelorum Authoritate Apostolica Kolos Monostorini in Residentia Societatis Jesu erectae



ISBN: 978-606-37-0384-3